# umière & vie

179

# la question de l'au-delà



narc balleydier
pierre bühler
christian duquoc
françois genuyt
xavier lacroix
yves ledure
hélène reboul
françois vouga

paraît cinq fois par an

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, la revue LUMIÈRE ET VIE poursuit un objectif d'information et de formation qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Le comité d'élaboration, composé par cooptation et interconfessionnel, est responsable de l'orientation de la revue et du choix des cinq thèmes annuels. Il élit le comité de rédaction et le directeur. Dominicains et Dominicaines constituent un tiers des membres des deux comités.

---



---

**CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1986**



---

**lumière et vie**
2, place gailleton
69002 lyon

*c. c. p. lyon 3038.78 a*

*tél. 78-42-66-83*

# lumière & vie

tome XXXV novembre 1986 nº 179

## sommaire

## la question de l'au-delà



## les livres

# la traversée du silence

Les mots qui se jouent de toutes les frontières franchissent allègrement la plus interdite, celle de la mort, fût-ce au prix de ruses qui frisent l'absurde : « après cette vie », « dans l'au-delà »... Comment penser un « après » si le temps finit avec la vie ? Où situer un au-delà, tout espace ayant disparu ? Le recours constant et tranquille à ces pirouettes de langage montre bien qu'elles sont inévitables : elles traduisent des représentations, spontanées ou contrôlées, qui sont aussi nécessaires à l'activité de l'esprit en sa condition temporelle que la résistance de l'air au vol de l'oiseau. Aussi ne faut-il pas s'étonner que, malgré la volonté démystificatrice des sceptiques et des ironiques (« La mort est un attrape-nigaud pour les familles », selon Sartre), les sciences humaines multiplient les travaux de « thanatologie », peut-être avec moins d'audience, cependant, que les livres de « révélations » sur l'après-mort, autres attrape-nigaud qui, eux, ne leurrent pas que les familles. Reste à savoir si, par des voies divergentes, tous ces courants n'obéissent pas à la même préoccupation : distraire le sujet humain de l'affrontement avec sa propre fin à la fois inéluctable et impensable, apprivoiser l'interrogation insoutenable que relance le constat empirique d'une mort absolument certaine et d'une « autre vie » totalement incertaine.

Mais si les flots de mots, négateurs, scientifiques, ésotériques, ne tendent vraiment qu'à empêcher le silence (ou la musique) qui laisserait venir la vraie question, pourquoi en rajouter ? Au seuil de ces huit parcours discursifs, l'invitation à faire silence doit s'entendre comme un conseil sur la manière de les aborder, puis de les quitter. Car certaines lectures ne peuvent conduire qu'à la déception : celles qui chercheraient à assouvir une curiosité, à éponger toute angoisse en s'entourant de sécurités. Mais celle qui part de la question existentielle fomentée dans le silence a plus de chance de s'accorder à la juste tonalité d'une parole portant sur la mort et sur son dépassement. C'est pourquoi le premier parcours se fera au pas du philosophe : non qu'il soit le plus aisé à emboîter, mais parce qu'il veut prendre ses distances avec les

savoirs objectivants sur lesquels nous sommes toujours pressés de reposer le pied. Cet effort initial donne à toute la marche et son allure et son horizon ; il éclaire les autres étapes de telle sorte qu'elles ne seront plus à lire comme des réponses apodictiques chassant le doute et l'obscurité. Ces analyses vont pourtant s'appliquer à organiser rationnellement des phénomènes psychologiques et culturels, ainsi que des données positives de la tradition chrétienne. En effet, il faut avoir pris conscience du travail des affects et des événements vécus sur les projections vers l'au-delà pour comprendre que la puissance de l'imaginaire, moyennant conversion, peut devenir le support d'une attente, d'une écoute, de ce silence qui vient de l'absent. Il faut aussi prendre acte de la demande actuelle, vaguement religieuse, où se mêlent l'occultisme, la nécromancie et de douteuses « expériences de survie », pour saisir l'urgence d'articuler correctement l'anthropologie et la sotériologie héritées de l'Ecriture Sainte.

On touche ainsi au centre de gravité — théologique, forcément — de ce parcours : que confesse le croyant quand il se voit cerné (traqué, peut-être, mais surtout défini et enveloppé) par le mystère sur lequel ouvre la mort ? Plus que jamais, il se trouve livré à la seule parole de Dieu, qui est aussi silence, pour entrer plus avant dans le mystère. Caricaturer cette situation comme consolante, voire confortable, puisque dotée d'une bonne assurance-survie, c'est oublier qu'aucune autre révélation, aucune autre certitude ne sont accordées aux chrétiens que celles de la foi en cette parole. Des deux passages du Nouveau Testament ici analysés, il ne faut pas attendre une solution en forme de propositions claires ; ils apprennent à déchiffrer la mort et la résurrection comme des moments décisifs du « croire » en sa structure temporelle. Abordées dans une réflexion plus systématique, les notions de corps spirituel et de jugement dernier ne tiennent compte des objections de nos contemporains et ne trouvent leur pleine intelligibilité qu'une fois établi le rapport essentiel que la première entretient avec l'indépassable corporéité de la personne humaine et la seconde avec

une histoire tissée de violences et d'injustices dont le procès ne peut s'achever sur un non-lieu. Ces retours vers l'en-deçà ne sont pas des fuites devant l'énigme de notre destinée ultime ; ils coupent court à la mauvaise curiosité et aux fausses sécurités, pour laisser guider notre regard par la foi vers l'unique partie où cette énigme se joue : la condition humaine en ses dimensions corporelle et historique.

Au terme de ces pages, le silence s'imposera encore. Une fois qu'on aura mesuré les risques inhérents au vivre et au mourir en vérité, demeurent le respect devant l'inconnaissable, l'inconfort de toute position de non-maîtrise. C'est l'heure de l'attention, qui est comme une prière, à l'œuvre de la grâce dans le temps de chacun et finalement de la remise de soi au Maître qui appelle. On peut alors espérer que, le dernier souffle de vie rendu, le silence qui suit est encore de la vie : il laisse retentir la seule parole capable de réveiller de ce sommeil, celle à laquelle nous croyons, vivants, mais qui est si difficilement perceptible au milieu des bruits du monde. La voix du Ressuscité, traversant ce silence définitif, sera entendue, évidente et simple : elle appelle chacun de son nom nouveau, unique, lavé de tous les mots.

## Ont collaboré à ce numéro


Marc BALLEYDIER, prêtre du diocèse de Belley, chargé de formation, membre du Centre théologique de Meylan (Isère)

Pierre BUEHLER, professeur de théologie systématique à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Neuchâtel (Suisse)

Christian DUQUOC, dominicain, professeur de théologie dogmatique à l'Institut catholique de Lyon et à l'Université de Genève

François GENUYT, dominicain, enseignant à l'Institut catholique de Lyon, président du comité d'élaboration de *Lumière et Vie*

Xavier LACROIX, enseignant à l'Institut catholique de Lyon, directeur de l'Institut des sciences de la famille

Yves LEDURE, professeur de philosophie, doyen de la Faculté des lettres de l'Institut catholique de Paris

Hélène REBOUL, responsable de l'enseignement de psychologie gérontologique à l'Université Lumière Lyon II

François VOUGA, professeur de Nouveau Testament à la Kirchliche Hochschule Bethel-Bielefeld (RFA), membre du comité d'élaboration de *Lumière et Vie*

# la mort ou l'existence en question

*Au moment où la philosophie garde le silence sur la question de la mort — n'est-ce pas à relier avec ce que certains diagnostiquent comme sa propre mort ? —, les savoirs positifs multiplient les discours pour analyser, dans toutes les perspectives possibles, la réalité observable du mourir. Leur limite est d'instaurer une extériorité radicale entre le phénomène empirique et l'existant qu'il concerne nécessairement. Ces descriptions postulent que la mort est un anéantissement total et elles manifestent ainsi leur oubli ou leur refoulement de la question qu'elle pose, du défi qu'elle porte au cœur même de la vie. Quand elle est conçue comme le terme définitif de l'existence humaine, la mort en vient paradoxalement à être complètement banalisée et, par suite, reléguée, mise à distance. Pour sortir de l'impasse, il revient au discours philosophique de tenter d'élaborer le fait de mourir, à venir, en idée de la mortalité qui met l'existence présente en menace de mort. Reconnue comme événement de l'esprit, la mort fait de l'homme un être parlant parce que questionnant ; elle lui permet de rester libre devant l'inéluctable et lui apprend à se dépasser. Cette parole originaire de la mort ne peut être que « mythique », au sens où elle relance sans cesse l'interrogation et fait entendre son non-dit : le vœu d'une transformation, l'ouverture vers l'immortalité. En ce sens, la mort demeure le témoin muet d'un mystère vers lequel les religions aménageront leurs propres voies.*

---

Dans la production littéraire actuelle, littéraire étant pris au sens très large de discours, de production esthétique en tous genres, les études, les recherches sur la mort abondent. Peut-on dire pour autant que la mort joue un rôle majeur tant dans la compréhension que les hommes se font de leur destin que dans la réalité culturelle qui commande les grandes valeurs, les options significatives de notre société ? Rien n'est moins évident. Si écart il y a — ce qui reste à montrer —, c'est la nature du discours sur la mort qui est en cause.

Car un fait mérite attention et réflexion. Nous voyons se multiplier recherches et enquêtes en tous genres sur la mort, sur les mourants. Ces études, qui relèvent de plusieurs disciplines et sciences, s'efforcent de cerner la nature du phénomène biologique de la mort, en lui-même comme dans

les différentes conceptions que les hommes, tout au long de l'histoire, s'en sont faites. Elles s'attachent, pour autant que cela soit possible, à discerner l'attitude du mourant face à sa mystérieuse échéance. Ces études concernent le mourir, mais tout autant le rapport de l'homme à la mort, vécu dans un décès, célébré dans une variété infinie de rituels funéraires, sublimé dans l'imaginaire productif.

Face à la multiplication de ces recherches, force est de constater la grande discrétion, pour ne pas dire l'étonnant silence, de la philosophie sur la mort comme telle, c'est-à-dire sur son enjeu, sa signification par rapport au destin de l'homme. Tout se passe comme si les études descriptives, très diversifiées, prenaient progressivement le pas sur une réflexion philosophique sur la mort. Au-delà du constat, significatif en lui-même, on ne peut pas ne pas s'interroger et se demander s'il n'y a pas un rapport entre cette discrétion du discours philosophique et ce que certains appellent la mort de la philosophie. Sans aller jusqu'à cet extrême, il se pourrait que le rôle mineur que joue la philosophie dans le débat culturel contemporain, comparé à la place que tiennent les sciences exactes et les sciences humaines, soit la conséquence de sa discrétion sur la question de la mort. Comme si elle avait perdu ce qui, aux yeux de Socrate, est sa raison d'être, à savoir « *exercice de la mort* » [1]. Et quand Schopenhauer ajoute que « *sans la mort, il n'y aurait sans doute pas de philosophie* », on comprend alors que la parole philosophique est essentiellement discours sur la mort [2]. C'est à ce titre que les hommes s'intéressent à sa recherche.

La même phénomène de dérive pourrait s'observer en théologie et dans le christianisme occidental. Le poids communautaire de la réflexion comme l'orientation de la célébration portent sur le Christ ressuscité. L'insondable réalité du Vendredi Saint est comme mise entre parenthèses. Cette célébration de la Résurrection se dissocie, du reste, dans la conscience d'un certain nombre de chrétiens de la croyance en la survie individuelle. Comme si la Pâque eucharistique était célébration de la vie présente sans option précise sur la survie du croyant. S'il en était ainsi, peut-on s'étonner que les hommes se détournent d'une religion du seul présent ? Est-il besoin de faire appel à Dieu pour assurer l'immédiat ? L'homme est à lui-même son présent. C'est son avenir qui est lié à Dieu.

1. PLATON, **Le Phédon**, 81 a.
2. SCHOPENHAUER, **Le Monde comme volonté et comme représentation. Suppléments XLI**, Paris, PUF, 1966, p. 1203.

La mort appelle la philosophie comme elle invoque Dieu. Mais l'homme est-il en mesure d'élaborer un discours sur la mort ? Peut-il répondre à cette exigence ?

## la mort comme extériorité

La diversité des études positives sur la mort montre que le descriptif de ce phénomène recouvre la plupart des champs du savoir humain. Médecine, biologie, histoire, sociologie, psychologie, littérature, entre autres, se relaient pour analyser le phénomène de la mort ainsi que sa répercussion dans le champ culturel et social de l'homme. Ce sont autant de discours perspectivistes, pour reprendre une expression nietzschéenne, qui multiplient les approches, qui diversifient les découpes d'un unique phénomène. Chaque coupe, la plus spécialisée possible, en investit un aspect particulier pour le rendre le plus transparent possible à la connaissance. Chacune de ces strates n'offre qu'une approche fragmentaire qui, dans sa logique perspectiviste, appelle une nouvelle fragmentation en vue d'une étude plus détaillée. Cette problématique de diversification successive à l'infini montre que le phénomène de la mort englobe tout ce qui concerne l'humain. La mort concerne tout homme et tout dans l'homme. S'il en est ainsi, il est normal que tout ce qui est humain exprime, traduise quelque chose de la mort. Le multiple signifie ici la totalité, sans pour autant la déterminer, au sens hégélien du terme, c'est-à-dire sans la conditionner et la définir.

De la mort, on peut, en effet, dire ce que Hegel affirme de l'esprit : il est toujours en-deça de ses particularités qu'il détermine. Si la mort est totalité en ce qu'elle signifie la fin de l'humain, les multiples descriptifs analysent ses effets, mais n'appréhendent pas sa nature. Car la totalité n'est pas l'addition des manifestations, mais leur condition. La mort-totalité est unique, irréductible à ses expressions. Il en va de la mort comme de l'esprit par rapport à ses phénoménalités : elle est un absolu qui détermine ses manifestations phénoménales, mais ne s'y laisse pas réduire.

Les discours positifs, aussi détaillés et fouillés soient-ils, en restent toujours à l'extérieur de la mort. Ils analysent sa phénoménalité. Approche fragmentaire, car elle est tributaire de l'observation. Mais comment observer ce qui n'arrive qu'une fois. Ce qui ne se répète pas ne peut être expérimenté. Le descriptif en est réduit, de ce fait, à l'observation du mourir phénoménal de l'autre. Car le mourir événementiel est ainsi fait qu'il exclut toute auto-analyse. Phénomène unique et total qui ne

permet aucun retour sur soi, aucun réflexif de lui-même. L'analyse phénoménale de la mort exclut l'existant qui interroge et questionne. En ce sens, elle est radicale extériorité en ce qu'elle ne porte que sur la mort de l'autre, de celui qui n'appartient plus à l'ordre des vivants. Cette approche signifie que la mort est toujours quelque chose d'étranger à l'existant, comme si elle ne concernait pas celui qui analyse et questionne. Toute lecture strictement phénoménale de la mort — en fait, du mourir — inclut totale incompatibilité entre la mort et l'existence. L'extériorité, qui est son principe épistémologique, fait de la mort la frontière infranchissable qui sépare radicalement le mourir de l'ordre de l'existentialité. Il n'y a pas passage de l'un à l'autre.

C'est sur cette analyse que s'appuie la tradition moniste matérialiste qui affirme que la mort n'est rien par rapport à la vie. On ne saurait établir un rapport de « co-existence » entre les deux, puisque l'une est la négation de l'autre. La mort, en tant que mourir biologique, est toujours une réalité extérieure à l'existence, un inconjugable avec le « je » vivant. Elle est radicale altérité, indétermination de la troisième personne. La tradition épicurienne fait de cet incompatible l'argument majeur pour affirmer que la mort n'est rien pour celui qui vit. Epicure, dans sa *Maxime* n° 2 l'affirme d'une façon péremptoire : « *La mort rien pour nous, car ce qui s'est dissous n'a pas de sensation ; or ce qui n'a pas de sensation n'est rien pour nous* » [3].

La seule structure sémiotique de cet exposé en révèle la sémantique. Ce qui frappe dans la première énonciation, c'est l'absence de copule, de verbe. Le texte expose deux réalités : « mort » « nous » que « rien » ne relie. Mort et nous sont antithétiques, exclusifs l'un de l'autre. Entre eux il y a « rien » : une impossible circularité. Le « rien » ne doit pas se comprendre comme un espace neutre, une sorte de *no man's land* stratégique qui permettrait de tenir à distance ce qu'on ne peut faire co-exister. « Rien » ici ne fonctionne pas comme un troisième élément, il est le principe négateur d'un terme par rapport à l'autre. Epicure l'exprime clairement dans sa *Lettre à Ménécée* : « *Lorsque nous existons, la mort n'est pas présente et lorsque la mort est présente, alors nous n'existons pas* » [4]. Pour appuyer son argumentation, Epicure en réfère à l'ordre de la sensibilité, présenté ici comme le définitif de l'homme. En ce domaine, la dissolution signifie bien anéantissement. Quand la mort est réduite à

3. EPICURE, **Maximes**, n° 2, dans J. BOLLACK, **La pensée du plaisir. Epicure : textes moraux, commentaires**, Paris, Ed. de Minuit, 1975.
4. EPICURE, **Lettre à Ménécée**, 125. 8-10, **op. cit.**

sa phénoménalité sensible, il ne peut y avoir, à ce niveau, rapport, relation avec l'existant puisqu'elle signifie sa négation, sa dissolution.

## présupposés d'une analyse phénoménale de la mort

Le descriptif phénoménal de la mort ne peut que conclure à la radicalité du mourir. Ce qui signifie qu'une analyse purement phénoménale de la mort contient en elle-même une interprétation idéologique ; elle postule l'irréductible anéantissement. Elle exclut toute conciliation entre l'existant et la mort. La mort est indépassable, proprement invivable. Face à cette « impasse », comprise dans sa stricte étymologie, il ne reste à l'homme qu'à n'y pas penser. La pensée n'a aucune prise sur ce rien qui est sa totale négation. Le rien n'est pas un objet de pensée, parmi d'autres, il est son anéantissement. La mort, dira Sartre, est finalement de trop. Elle ne mérite pas notre attention, car nous ne savons qu'en faire. Elle est proprement im-pensable.

Tous les discours positifs qui traitent de la mort comme d'une réalité extérieure, étrangère, relèvent peu ou prou de cette problématique. Ces multiples descriptifs, dans lesquels s'engouffrent tant de disciplines, postulent cette option idéologique que la mort est anéantissement de l'homme. Ces recherches, de par leur nécessaire épistémologie positive, incluent le postulat de la mort, néantisation de l'existence. La mort n'est plus interrogation, comme le voulait la démarche philosophique traditionnelle. Elle est admise comme allant de soi. Elle devient un objet de représentation parmi d'autres, champ d'investigation des divers savoirs de l'homme. Le silence de la philosophie en la matière accentue encore cette « positivité » de la mort. Tout concourt ainsi à évacuer l'insoluble que signifie la mort pour la réduire à une extériorité phénoménale. Cette réduction dénote une volonté d'oubli, une démarche de refoulement qui s'apparente étrangement à ce que Pascal appelle le divertissement : « *Les hommes n'ayant pu guérir la mort... ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser* »[5].

Nous sommes ici en présence d'un fait de civilisation dont il importe de prendre toute la mesure. J'en veux pour preuve un fragment de *Minima Moralia* d'Adorno. Il s'intitule : *Mort de l'immortalité*[6]. Par ce jeu de mots troublant, Adorno veut signifier le bouleversement qui s'opère dans notre civilisation. On peut en effet penser que c'est Socrate ou

5. PASCAL, **Pensées**, nº 168, Ed. Brunschvicg.

6. ADORNO, **Minima Moralia**, Paris, Ed. Payot, 1978. Voir le commentaire de Cl. LEFORT : **Le temps de la réflexion**, 1982, Paris, Ed. Gallimard, pp. 177 sv.

Platon qui cisèle la pierre angulaire sur laquelle repose notre Occident quand il définit l'âme comme immortelle. De ce point de vue, le *Phédon* est le texte fondateur de la civilisation occidentale. Face à l'immuable de l'Olympe, face à la permanence de l'ordre de la nature comme de celui de la cité, l'homme seul est mortel. En affirmant l'immortalité de l'âme, Socrate désenclave l'individu. Il lui fixe comme destin le dépassement de la mort. L'individu acquiert ainsi sa spécificité et trouve une parenté avec le divin. C'est l'acte de naissance de l'individu, libre et autonome par rapport à la nature et au politique.

Si l'immortalité est morte, nous entrons dans une autre civilisation, comme le suggère Adorno. On devine ici l'influence de Nietzsche qui s'est voulu l'anti-Socrate par excellence. En proclamant la mort de Dieu, Nietzsche signifie que la mort est le seul absolu qui s'impose à l'homme. Le refus de tout transcendant fait refluer l'existence humaine dans la seule phénoménalité du sensible. L'homme est un être strictement historique à qui il est absurde de laisser miroiter une quelconque immortalité. Ce qui oblige l'existence à se vivre dans le seul présent, unique paramètre de la fragmentarité historique. Quand l'histoire définit l'horizon de l'homme, seul compte en effet le présent, unique espace de ses possibilités, espoir de toutes ses attentes. La mort, conçue comme absolu, fait de l'histoire un présent sans avenir.

Mais ce présent indéterminé, pour donner l'illusion de la permanence, requiert l'oubli de la mort. Quand l'existence se sait radicalement mortelle, elle doit refouler cette détermination pour assurer son existentialité. La mort est dédramatisée, banalisée dans ce que Heidegger appelle le « on » anonyme qui est l'autre, tous les autres. La mort banalisée n'est plus ce défi de l'ultime qui porte l'ultime significatif du destin humain. Elle ne détermine plus le sens de l'existence. Aussi paradoxal qu'il en paraisse, quand la mort est conçue comme le terme définitif de l'existence humaine, elle ne scelle plus le destin de la vie. Elle n'est plus l'interrogation qui requiert la conquête du sens. Elle devient un objet d'étude, parmi d'autres. La mort représentable, indice d'un transfert, frauduleuse mise à distance de ce que l'existence ne peut maîtriser : n'est-ce pas ce que fait notre civilisation quand elle relègue la mort dans des lieux interdits aux vivants ? Or, comme le rappelle fortement René Habachi, *« la mort n'est pas un thème de spéculation, mais une expérience à vivre comme un mystère »* [7].

7. René HABACHI, **Encyclopedia Universalis**, article « Mort. Les interrogations philosophiques », p. 361.

## la mort, mon présent existentiel

La mort ne s'identifie pas à l'événement extérieur, toujours à venir, d'un mourir biologique qui ne peut, en aucune façon, cohabiter avec l'existence. Une telle représentation est proprement « impasse », nous l'avons vu. Or la mort, en tant qu'idée, conscience de ma mortalité, est coextensive à mon présent. Elle relève de ma singularité personnelle la plus intérieure. Dans cette perspective, la fonction philosophique consiste à élaborer le mourir biologique en idée de la mortalité qui met en question mon existentialité. Travail indispensable pour garder l'existence à ce qu'elle est, un vécu en menace de mort. En tant que mémoire de la mort, la philosophie est quête de sens pour une existentialité mortelle [8].

Il ne s'agit pas ici de faire de la mort un concept séparé du mourir biologique, mais de reconnaître à ce dernier sa vraie dimension, son spécifique humain. Tout ce qui vit est appelé à disparaître : telle est la loi de tout organisme sensible. L'homme n'y échappe pas. Mais à la différence des autres vivants, il sait qu'il doit mourir. L'idée de la mort est ce savoir d'anticipation qui, d'une certaine façon, disloque l'opacité d'un mourir, toujours à venir, en un présent continu. La prescience de ce futur hors d'atteinte l'arrache à sa pure phénoménalité pour lui reconnaître une dimension spirituelle. La mort est événement de l'esprit et relève de sa problématique. C'est à ce titre qu'elle est coextensive à toute l'existence et non seulement sa limite extérieure. En tant qu'événement de l'esprit, la mort est instance de totalité. Elle concerne tout l'homme ; elle est le tout de l'homme, en ce qu'elle soulève la question radicale : la signification d'une existentialité mortelle.

La réflexion philosophique sur la mort n'évacue pas les analyses descriptives de sa phénoménalité, mais elle ne fait pas nombre avec elles. Elle ne leur ajoute aucun savoir positif. Elle se veut reprise de ces connaissances pour les situer, c'est-à-dire les évaluer par rapport à l'existence. Elle réélabore le descriptif phénoménal d'un mourir à venir pour en faire un vécu *hic et nunc*. Ce faisant, elle est évaluation de la phénoménalité comme telle. La phénoménalité existentielle est, en soi, vœu de plénitude. La vie ne peut exister que comme totale homogénéité dans un présent continu, éternel. La vie fonctionne comme totalité existentielle. Elle est désir d'éternisation d'elle-même. Elle est constante créativité dans son devenir illimité, vécu comme un présent continu. Mais l'existence humaine ne

8. Y. LEDURE, « La philosophie comme mémoire de la mort », **Nouvelle revue théologique** 108/4, juillet-août 1986, pp. 555-571.

peut jamais s'identifier à la vie comme telle, car elle est singularité vivante et, à ce titre, fragmentaire, éphémère. Elle est pure possibilité, dira Heidegger, du fait de la mortalité. L'existence humaine ne peut donc s'évaluer en fonction du seul principe vital. Toute philosophie, comme celle de Nietzsche, par exemple, qui mesure l'existence au seul référent de la vie, est trompeuse et tronquée. Du fait de la mort, l'existence n'est que vie en sursis ; elle doit aussi s'évaluer au paramètre de sa mortalité. Telle est, en tout cas, le rôle que Platon impartit à ce qu'il appelle la philosophie au sens « droit » du terme [9].

Il ne revient donc pas à la philosophie d'élaborer un discours spécifique sur la mort. Car il n'y a aucune objectivation possible de la mort comme telle. Il n'y a pas de discours sur la mort, mais un discours de la mort. C'est elle qui parle au cœur de l'existence. La philosophie doit élaborer ce que dit la mort sur l'existence. Pour autant, la mort définit la modalité de l'acte philosophique en quête de sens.

Saint Augustin, au livre IV des *Confessions*, explicite clairement ce mouvement de l'acte philosophique. La mort de son ami le bouleverse profondément. Il la vit d'abord comme une absence, c'est-à-dire comme l'attente de son retour. Elle est l'expérience d'une séparation. La mort de l'ami est encore, à ce niveau, une réalité extérieure, étrangère, pour Augustin. L'expérience de la mort suppose le passage de l'altérité à la singularité individuelle. L'intériorisation se produit quand l'existence d'Augustin se dévoile comme question à la suite de la rupture qu'opère la mort de l'ami : « *J'étais devenu moi-même pour moi-même une immense question* » [10]. La formule passive du texte augustinien traduit bien le fait que c'est la mort qui s'impose à l'existence. Elle surgit impérieusement au cœur de l'existentialité. Ce n'est plus le « je » qui disserte sur la mort, mais la mort qui met le « je » en interrogation. Le « je » n'est plus, de ce fait, le sujet absolu de mon existence. S'impose à lui un irréductible qui lui dispute la primauté, avec lequel il doit composer, comme le vassal qui se soumet à son suzerain. Avant que l'homme parle, la mort parle en lui. Cet avant n'est pas antériorité chronologique, mais primauté ontologique.

9. PLATON, **Le Phédon**, 64 a.
10. Saint AUGUSTIN, **Les Confessions**, IV, IV, 9 : *« Factus eram ipse mihi magna quaestio »*.

## la mort, parole originaire

On pourrait dire que la mort est *Urwort*, parole originaire qui fait de l'homme un être parlant, c'est-à-dire un être qui s'interroge. Le sol originaire d'où jaillit toute parole est la question. La parole est d'abord fracture, énigme qui interdit au sujet humain de s'identifier à la vitalité existentielle. Cette parole originaire n'est pas *logos*, puisqu'elle met en cause le principe même de toute rationalité qui se veut affirmation d'identité. La parole de la mort relève du mythe, au sens étymologique du terme. Elle rappelle à l'homme le mystère de son existence lourde d'inexistentialité. La mort est mémoire obligée de ce mystère existentiel.

Avant d'être le terme extérieur de l'existence, la mort se comprend d'abord comme le doute de l'existence sur elle-même. Elle opère une sorte de disqualification existentielle. Alors que l'existence se veut pure activité, constant surgissement d'être, voici que se manifeste en elle comme un interstice qui rompt la continuité vitale. Une zone de silence dans le bruissement de la vie. La parole de la mort ne dit rien, n'exprime rien, elle fait signe. Elle est parole symbolique, ce qui est le langage du mythe. Il donne à penser et fait de l'homme, actif par nature, un contemplatif par nécessité. En ce sens, la mort est le génie inspirateur de la philosophie, comme dit Schopenhauer. Sa parole mythique est le non-dit de tout discours philosophique. Non-dit proprement abyssal qui ronge toute affirmation et fait de toute assurance une nouvelle interrogation.

Se pourrait-il que cette parole mythique entraîne l'homme dans un cycle infernal de questionnement sans réponse ? Ne serions-nous ici en face d'un processus ingouvernable, proprement suicidaire dans sa contestation de toute assise existentielle ? S'il en était ainsi, on ne pourrait que donner raison à Epicure quand il prétend que la mort est ce à quoi il ne faut pas penser. Or la fonction du mythe est de donner à penser. Le mythe est exigence de rationalité, appel de *logos*. Il est instance d'interrogation dans la mesure où il s'articule à la pensée. Cette articulation est déjà maîtrise, même toute relative, de la question. Penser la mort est donc, de ce point de vue, une certaine réduction. La pensée de la mort fait œuvre de maîtrise du mourir biologique. Elle réduit ce qu'il y a d'ineffable, d'unique, de définitif, dans le mourir. La pensée de la mort est spiritualisation de l'irréductible phénoménalité du mourir. Ce dernier perd ainsi son caractère de totale altérité, ce qui ne peut coexister avec le vivant. En tant qu'événement de l'esprit, la mort relève de la problématique de l'esprit qui conjugue les contraires sans pour autant les réduire. Dans ce pro-

cessus de spiritualisation, la mort peut se vivre au présent sans que l'existence soit niée. En ce sens, la pensée de la mort opère une certaine réduction de la phénoménalité mortelle.

Mais cette réduction n'est pas négation. L'irréductible mourir demeure, même s'il peut être pensé, c'est-à-dire conjugué à ce qu'il détruit et nie : l'existence. Dépassement réel, même s'il est éphémère. Il signifie au moins que l'esprit est travail et projet de maîtrise de ce qui s'impose par nécessité. C'est déjà une victoire qui, même si elle est sans lendemain, permet à la liberté de s'affirmer face à l'inévitable. La mort n'est jamais de trop, si elle permet à l'homme de rester libre face à l'inéluctable. En faisant de la mort un événement de l'esprit, la pensée ne refoule pas ce que je ne puis éviter — ce qui n'engendrerait que des conduites d'aliénation —, elle tend à rendre l'homme libre par rapport à ce qui l'entrave. Gain inestimable en ce qu'elle apprend à l'homme à dépasser et à se dépasser.

## une instance d'immortalité

Mais dépassement de quoi et vers quoi ? On peut poser la question autrement en se demandant si ce principe de négativité est purement dialectique ? On se rappelle que c'est la critique que Marx adresse à Hegel. Une telle dialectique, dit-il, définit peut-être le mode de fonctionnement de l'esprit, mais ne détermine en rien le réel qui est hors de sa portée. Si la pensée de la mort relève de cette problématique, force est de conclure qu'elle ne concerne qu'une modalité qualitative de l'existence. Elle ne modifie pas le statut de la mort qui demeure total anéantissement.

La question se concentre donc sur la nature de ce principe de négativité qui est en l'homme. Est-il fonctionnel ou ontologique ? La réponse départage les visions philosophiques. C'est dire qu'elle est cruciale. Elle repose sur une option. Avec Platon, toute vision idéaliste, spiritualiste, affirme que ce principe de négativité est instance d'immortalité. La fonction négatrice atteint le statut même de la mort. Le principe de négativité de l'esprit se vérifie dans sa capacité à nier l'œuvre de négation existentielle de la mort. Il ne supprime pas la mort, mais lui dénie un statut de totalité. La mort ne concerne plus le tout de l'homme ; quelque chose échappe à sa logique cyclique « naissance-mort ». Car la mortalité signifie l'infernale répétitivité de toute phénoménalité. L'ordre du sensible ne subsiste que dans le mouvement cyclique d'où surgit tout vivant et qui emporte aussi tout existant. La répétitivité est la figure de la permanence sensible. Le principe de négativité de l'esprit repose sur une autre perma-

nence qui n'est plus celle de la multiplicité éphémère des individus, mais celle de l'immuable du même.

Cet immuable, c'est l'âme. Il n'y a de négativité qu'en fonction des contraires. Seul l'immuable peut nier le devenir. L'âme définit ainsi la nature même de la fonction négatrice de l'esprit : l'immuable, l'incorruptible. L'homme est ainsi facteur d'une double négativité : celle de la mort qui anéantit, celle de l'esprit qui transforme. Cette double négativité est l'indice d'une *phusis* qui obéit à deux logiques : celle du sensible qui fait naître et mourir, celle de l'esprit qui est œuvre de dépassement. Etre homme, c'est vivre la tension de ces deux instances dont aucune ne peut être réduite par l'autre. L'existence humaine se nourrit de cette tension, à la fois devenir et dépassement, c'est-à-dire mutation. En parlant de l'âme sur le mode du corps, Platon ne réduit pas le corps. Il en fait un projet de mutation, un projet en mutation.

La parole originaire de la mort dit peut-être, en profondeur, cette exigence de mutation. Sous des dehors d'anéantissement, la mort formule secrètement le vœu de transformation. Mais il faut une longue méditation — le travail philosophique — pour décrypter le message de l'interrogation. N'est-ce pas en cela que le mythe donne à penser ? La parole originaire de la mort est mythique pour déchirer son apparence, pour appeler sa profondeur. L'évidente œuvre de destruction de la mort n'exprime que l'écorce du message. En ce sens, répétons-le, la parole mythique de la mort appelle la philosophie pour faire entendre le non-dit de la question : l'immortalité. Elle est invocation du divin.

Parole insensée qui bouscule toutes les évidences de la phénoménalité sensible. Mais c'est précisément pour cela qu'elle est mythe, incessante interrogation qui dénoue, dérange tout ce qui n'est que trop évident.

L'homme est fondamentalement incroyant. Il s'abandonne à ce qu'il voit, il ne se fie qu'à ce qu'il expérimente. Il faut la tenace question de la mort pour déchirer le masque de cette incrédulité naturelle. La mort répète inlassablement son interrogation, comme le témoin muet d'un mystère irréductible. C'est sur le sol de ce témoignage que s'édifient les religions : non comme une réponse préalable, mais comme l'invocation de ce qui n'a pas de réponse. La mort, loin d'être la négation du divin, est son alliée le plus sûr. En cisaillant nos évidences, elle trace le chemin au mystère.

**yves ledure**

# chemins de la vie à la mort, et au-delà

*La mort est toujours difficilement acceptable. Devant la fin de sa vie et l'inconnu de l'au-delà, l'être humain se donne les moyens de parer à ce qui l'angoisse et l'insécurise profondément. L'éclairage de la psychologie permet de comprendre comment le mystère de l'après-mort se trouve en partie résolu par l'intermédiaire de l'imaginaire. On analysera quelques représentations du corps mort, puis de l'au-delà, que ce soit en lien avec les survivants ou avec les proches déjà décédés. A travers elles se manifeste le désir de sauvegarder les investissements relationnels qui ont donné sens à l'existence. Des exemples pris dans la littérature de différentes époques illustreront ce besoin d'imaginer un prolongement de soi-même en rapport avec ce qui a été vécu.*

La perspective de mourir crée généralement une angoisse difficile à supporter. Pour continuer de vivre avec celle-ci, l'être humain recourt à des procédés qu'on peut répertorier sur plusieurs registres. Je ferai ici état des données qui ressortent des démarches croisées de la psychologie sociale et de la psychologie gérontologique, sur fond de thanatologie.

L'approche de la mort et ses liens avec le vieillissement constituent depuis de nombreuses années l'objet de mes recherches, selon un déroulement en quelque sorte chronologique. J'ai d'abord étudié *Les conduites funéraires chez le vieillard* pour cerner comment, à travers les préparatifs de la mort, une dynamique est suscitée par la dimension relationnelle avec ceux qui survivent à sa propre disparition [1]. Ensuite, dans *L'image de la mort et le vieillissement*, j'ai compris l'importance de la mort de ceux qui nous précèdent pour pouvoir nous représenter notre propre fin, à l'instar de la leur ; c'est en effet à partir de cet événement que nous cherchons la réponse aux questions existentielles concernant la mort : où ? quand ? comment ? [2] Enfin mon étude actuelle, *Les représentations de l'après-mort et le vieillissement*, s'attache plus directement à l'au-delà du décès et apporte à la fois

1. H. REBOUL, Diplôme de psychologie sociale de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, 1969, 180 p.
2. H. REBOUL, Thèse de doctorat de troisième cycle, Sorbonne, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris VII, 1971, 264 p.

une synthèse et une conclusion aux travaux précédents : d'une part, elle prend en compte les survivants par le biais de l'analyse des Mémoires, qui sont l'un des lieux où se forge l'image qu'on souhaite laisser après sa mort ; d'autre part, elle intègre les défunts par le biais du projet de retrouver ceux qui nous ont aimés, que nous avons aimés, et qui ne sont plus [3].

Ainsi, l'avant et l'après de la mort de l'être humain sembleraient « couverts » pour assurer le départ, le présent jouant le rôle d'intermédiaire. C'est cette dernière perspective dont il sera question ici, celle du renouvellement constant qui conduit progressivement ou brutalement à l'issue fatale.

## représentations du corps mort

Faisons un premier constat : la vie est représentée par les images du mouvement, la mort par celles de l'immobilité. Or, tous ceux qui refusent que leur existence s'arrête définitivement et qui envisagent un après et un ailleurs conçoivent leur projet de survie sur le modèle d'un mouvement, comme l'indique le vocabulaire : départ, passage, voyage, etc. Dans le langage courant se manifeste donc, à travers les images et les mots, une incapacité à se représenter son propre anéantissement.

En son temps, Freud l'avait déjà mis en évidence : « *Le fait est qu'il nous est absolument impossible de nous représenter notre propre mort, et toutes les fois que nous l'essayons, nous nous apercevons que nous y assistons en spectateur. C'est pourquoi l'école psychanalytique a pu déclarer qu'au fond personne ne croit à sa propre mort ou, ce qui revient au même, dans son inconscient chacun est persuadé de sa propre immortalité. Pour ce qui est de la mort d'autrui. l'homme civilisé évite soigneusement de parler de cette éventualité en présence de la personne dont la mort paraît imminente ou proche. Seuls les enfants ne connaissent pas cette discrétion* » [4].

La difficulté, voire l'impossibilité, de se situer face à ce devenir mortifère nécessite le recours à des moyens qui permettent d'annuler la mort ou de faire paradoxalement comme si elle n'existait pas. L'un d'entre eux est de construire une image de soi qui, se prolongeant « après la mort », prend en compte le corps et le projette en un devenir fantasmé ; cette

3. H. REBOUL, Thèse d'Etat en cours de rédaction.
4. S. FREUD, **Essais de Psychanalyse** (1915), Paris, Ed. Payot, 1963, p. 253.

nouvelle représentation bénéficie de supports imaginaires conjuguant l'espace et le temps, dans la mesure où elle est désignée par le terme d'*au-delà*.

Au début de leur troisième étape, mes recherches ont porté sur la représentation qu'on se fait du corps après la mort : sera-t-il nu ou vêtu, jeune ou vieux ? A partir de là, j'ai pu saisir comment se constituent les représentations de l'au-delà : leur base est une image de soi qui traverse la mort, qui ne peut pas être interrompue, c'est-à-dire séparée de ce soi-même qui s'est identifié à une image privilégiée, forgée en général à partir de l'entrée dans l'âge adulte et peu à peu retouchée.

Prenons deux exemples : chez une personne, qui était certes menue, mais surtout atteinte de l'ankylose des doigts et donc incapable de peindre comme elle aurait tant aimé le faire, l'image du léger papillon qu'elle voudrait devenir renvoie à la pesanteur et à l'engourdissement de son corps. N'est-ce pas pour accepter la mort qu'elle se projette dans cette forme à venir ? Une autre évocation est significative, celle du paradis où l'on pourrait danser ; mais l'homme qui en était l'auteur ne la reprenait que de manière gênée et confuse parce que, à ses yeux, la danse comportait nécessairement des connotations sexuelles. Le plaisir de la chair n'est plus envisageable pour l'après-mort. Il s'agissait là de représentations du corps individuel isolé ; j'en suis alors venue insensiblement aux images qu'on se fait du corps quand il est en relation avec d'autres. Ensuite, mon attention n'a été retenue que par ces situations.

Les représentations qui permettent d'imaginer le maintien de relations après la mort ont pour fonction, entre autres, d'éviter la vision du cadavre, l'image d'un corps qui se délie étant particulièrement anxiogène. On comprend que le devenir du corps, en tant que support de la personne humaine, soit objet de préoccupation, ce qui est une façon de s'opposer au dualisme grec qui a marqué profondément la tradition chrétienne. Sur ce point précis, il faut reconnaître que l'éducation qu'ont encore reçue les plus âgés d'entre nous n'a favorisé ni l'amour d'autrui en sa totalité, ni l'amour de soi qui en est la condition, l'un et l'auture incluant évidemment un rapport sain et libre au corps. Mais la prise en compte des valeurs corporelles qui tend à se répandre de nos jours modifiera sans doute les attitudes antérieures, ainsi que les représentations de la vie, de la mort et de la survie. Même dans l'aire chrétienne, on note déjà une tendance assez nette à estomper les images du purgatoire et de l'enfer et à valoriser l'espérance en la résurrection ; de même, on voudrait écarter l'image et la réalité de la Passion de Jésus ou en atténuer l'importance. N'est-ce pas le signe

qu'on éloigne de soi tout ce qui entame l'aspiration au bonheur, au calme intérieur, à la sécurité, en un mot, tout ce qui assombrit les « belles images » de la vie, pour reprendre le titre de Simone de Beauvoir ? Dans quelques décennies, il sera intéressant d'analyser comment ce nouveau vécu corporel aura influencé les conceptions de l'au-delà. S'il est vrai que, vivant ou mort, le corps représente la personne, la relation engagée à l'égard de son propre corps et à l'égard de celui de l'autre traduit d'une certaine manière le rapport à entretenir avec la vie et avec la mort.

## représentations de l'au-delà

« Au-delà » : le mot résonne comme s'il y avait un franchissement, celui du Léthè, fleuve de l'oubli [5]. Ce franchissement d'une frontière entre le connu et l'inconnu, entre l'acceptable et l'inacceptable, se retrouve dans la géographie urbaine : les quartiers situés au-delà d'une limite naturelle ou artificielle (cours d'eau, voie ferrée, relief) étaient considérés par les bourgeois (habitants du bourg) comme habités par des marginaux qui n'étaient pas citoyens à part entière. Mais toute démarcation signifiant une rupture, il est naturel que l'homme cherche à la nier ou à la contourner.

L'idée de passage à franchir peut s'appliquer à ce temps qui s'écoule entre le moment de la mort et celui de l'agrégation au monde des morts, que van Gennep a bien mis en évidence : un temps de latence auquel Jésus lui-même n'a pas échappé entre sa mort et sa résurrection. Il faut rappeler également que l'au-delà s'entend souvent avec une connotation religieuse : on parle alors d'une nouvelle vie, dans la plus grande proximité de Dieu lui-même.

La complexité de la notion d'au-delà apparaît dans la diversité des représentations qu'on s'en fait et qui prennent appui sur le corps propre, avec sa charge imaginaire et ses dimensions nécessairement spatiales et temporelles. C'est ainsi qu'on est conduit, à partir de cette notion, à concevoir une succession d'événements qui s'enchaînent de manière pratiquement ininterrompue : avant-mort, mort, après-mort. Quant à l'espace, l'une des modalités de sa concrétisation *post mortem* est donnée par le tombeau qui rassemble plusieurs corps défunts en vue d'une réunion espérée dans la vie éternelle ou lors de la résurrection, laquelle trouve d'ailleurs là un élément important de ses diverses figurations.

5. « *Un des fleuves de l'enfer, celui dont les ombres étaient obligées de boire pour oublier le passé* » (LITTRÉ, **Dictionnaire de la langue française**, t. 3, p. 3495).

## la relation aux survivants

Les représentations de l'après-mort suscitent l'imaginaire en incluant les survivants d'une part, les défunts, de l'autre.

C'est le corps qui constitue le support de la relation du mort aux survivants, soit qu'elle se prolonge telle quelle, soit qu'elle se modifie ; pour cette raison, il me paraît nécessaire de mentionner une première représentation de soi mort, celle qui intègre des rapports aux vivants, une image sociale liée à la personnalité. Le « vieux fou » de Tanizaki l'exprime bien : « *Je m'imagine ce que seront mes derniers moments et ce qui suivra ma mort. Je ne veux pas d'un service au cimetière d'Aoyama ; je veux que mon cercueil soit placé dans la pièce de dix nattes qui fait face au jardin. Ce sera commode pour ceux qui viendront offrir de l'encens. Ils entreront par le grand portail et suivront les dalles plates* » [6]. La représentation que ce vieillard de soixante-dix-sept ans se fait de sa fin exprime sans ambiguïté ce qu'on qualifie habituellement de « dernières volontés ». Par delà le décès, il formule des désirs pour son corps, lui donnant encore vie et gommant ainsi les effets de la mort. A cela s'ajoutent l'affirmation de son autorité de chef de famille qui se maintient envers son entourage et la manifestation d'une attention bienveillante, facilitante, pour les visiteurs dont la venue n'est pas mise en doute.

Puis réapparaît la préoccupation pour l'image qu'il donnera de lui : « *Je me demande ce que sera mon visage quand je serai mort. Je le voudrais aussi replet que maintenant, même si cela doit me rendre un peu repoussant* ». En d'autres termes, il ne tient pas à inspirer la pitié. N'entend-on pas souvent exprimer l'opinion que le défunt « fait un beau mort » ? Ainsi survient la possibilité d'une réconciliation avec soi-même, malgré le vieillissement, et avec les autres, par l'intermédiaire de cette belle image. Plus mystérieusement, ne s'agirait-il pas aussi d'une sorte de réconciliation avec la mort ?

Le texte suivant, où sautent aux yeux les différences de culture et de personnalité, intègre à sa manière les goûts et le mode de vie passés de son auteur : « *Si je meurs dans ma patrie et à mon foyer, je désire que le masque de mon cadavre soit recouvert du masque de Conflans ; que l'on pose sur mon cœur l'Eros funèbre que l'on trouvera sur le rayon supérieur de l'armoire de ma chambre ; que l'on pose sur mon bas-ventre la tête du taureau de Guadalest ; et être enterré ainsi* » [7].

6. J. TANIZAKI, **Journal d'un vieux fou**, Paris, Ed. Gallimard, 1980, p. 23.
7. P. SIPRIOT, **Montherlant par lui-même**, Paris, Ed. du Seuil, 1959.

Tel était le projet initial de Montherlant avant que ne surviennent divers accidents. Les souffrances corporelles et morales, notamment une cécité avec ses lourdes conséquences pour un écrivain, l'ont poussé à se suicider en prenant une pastille de cyanure de la main gauche et un pistolet chargé dans la main droite. C'était le 21 septembre 1972, équinoxe d'automne, à 15 h 59, et il avait soixante-dix-sept ans. Les moyens utilisés relèvent de l'empoisonnement, de la perforation et de la réduction en cendres, puisqu'il fut incinéré à sa demande. Ses cendres furent répandues clandestinement sur Rome par Gabriel Matzneff, son ami proche, et Jean-Claude Barat, son exécuteur testamentaire, le 21 mars, équinoxe de printemps. Du corps incinéré au cimetière du Père-Lachaise, il ne reste rien à Paris ; cet exil avait en quelque sorte le sens d'une apothéose qui couronnait l'amour de l'écrivain pour la civilisation romaine [8].

Agressé par des atteintes à son intégrité et à ses capacités, l'être humain peut ainsi mettre fin à l'existence de ce corps qui ne répond plus à son attente. Lorsque le corps ne satisfait plus la demande d'investissement qui lui est adressée dans le quotidien — il est possible que des réticences qui lui sont culturellement attachées jouent aussi un rôle —, une recherche de compensation se déclenche et elle trouve sa résolution dans l'intérêt reporté alors sur la seule image sociale qu'on laisse derrière soi.

## la relation aux défunts

Du corps présentable au moment de la mort, qui a encore de ce fait une fonction sociale, on passe au corps « réuni aux siens », censé prolonger l'amour, l'affection et la tendresse partagés auparavant. Rappelons pour mémoire que, chez les Hébreux, l'expression « être réuni aux siens » signifiait mourir.

A titre d'illustration, arrêtons-nous au vécu des personnes âgées : au soir de la vie, quand l'existence semble devenir un désert, le fauteuil et le lit devenant les seuls lieux de la vie quotidienne et la dépendance d'autrui étant la condition de la survie, l'évocation des proches déjà disparus, des scènes de la vie passée avec eux, suscite le désir de retrouver ces absents de plus en plus présents à la pensée. C'est ici qu'intervient le jeu de la mémoire pour maintenir vivant le temps révolu, jeu d'autant plus efficace que le passé est plus lointain ; la religion y apporte aussi sa part puis-

8. Détails donnés par P. de BOISDEFFRE, « L'homme de gloire saisi par le néant », **Le Monde**, 20 septembre 1973, p. 26.

qu'elle a mis traditionnellement l'accent sur le devoir de se souvenir des défunts, y compris dans la liturgie.

La perspective des retrouvailles contribue à rendre la mort désirable, dans la mesure où chaque jour n'apporte plus rien de nouveau ni aucune chaleur. La mort est alors attendue parce qu'elle semble le seul événement qui puisse favoriser ce rapprochemnt désiré. Il reste qu'aborder l'inconnu de la mort suscite une angoisse que l'être humain cherche à dépasser ; quel que soit son âge, celui-ci voudrait s'assurer de la présence de ceux qui lui sont proches dans la réalité ou dans la pensée ; alors seulement il pourra envisager de « faire le grand saut ». Ce besoin de proximité avec des personnes aimées traduit une attente que chacun porte en soi au moment des événements importants de l'existence et, notamment, à l'approche de la mort. Quant à l'absence des proches à ces moments-là, elle équivaut à un abandon ; c'est dire qu'elle est déjà en elle-même une forme de mort.

On peut d'ailleurs supposer que la souffrance de ne plus être entouré par les proches qui ont donné sens à sa vie trouve une forme d'apaisement dans le fait qu'on aspire à les retrouver après la mort. Cette même aspiration n'offre-t-elle pas du même coup à la personne âgée le moyen d'écarter complètement de son horizon les rares survivants dont la présence s'avère tellement lointaine qu'elle équivaut à une absence ?

De leur côté, de nombreuses religions, dont le christianisme, présentent la mort comme le passage obligé vers une autre vie, laquelle paraît d'autant plus désirable qu'elle remplit la promesse de revoir ceux qu'on a aimés en même temps que de rencontrer Dieu. C'est du moins l'espérance qu'elles entretiennent.

La compréhension de ces mécanismes induits par la disparition de la vie et l'approche de la mort révèle le désir fondamental de chacun d'être « tenu » dans une relation : d'égal à égal aussi longtemps que possible, d'enfant à parents quand il n'y a plus d'autres possibilités. Si les vivants se montrent décevants, l'espoir se retourne vers ceux avec qui on a été lié et que l'éloignement ne manque pas d'embellir. La mort apparaît alors comme l'ultime refuge pour celui qui ne trouve plus en autrui ni partenaire ni appui. Des exemples pris à différentes époques illustrent ce désir de rejoindre l'être aimé au-delà de la mort.

### *Abraham et Sarah*

Le récit de la mort de Sarah est surtout connu pour la discussion à la mode orientale entre Abraham veuf et les Hittites, mais il ne fait guère

l'objet d'autres commentaires de la part des exégètes (Gn 23). Or ce chapitre contient plusieurs notations intéressantes concernant la mort et ses conséquences. Ainsi, le nom de Sarah, l'une des cent-soixante-dix femmes nommées dans la Bible, n'est pas mentionné dans la discussion ; selon les traductions, on parle du « *corps de ta femme* » (Segond, nouvelle traduction), de « *ton mort* » (Bible de Jérusalem), de « *ta morte* » (T.O.B.). Cette absence correspond à ce que Freud décrit, à propos du tabou de la mort, comme le danger qu'on encourt à prononcer le nom du défunt, et cela dans de multiples peuplades qu'il prend soin de recenser [9]. Sa démonstration prolonge les explications antérieures de van Gennep, dans *Les rites de passage*, sur l'aspect contaminatoire de tout changement d'état, ici le passage de vie à trépas [10]. La crainte de la mort se déplace ainsi sur un autre « objet », comme Freud l'analyse dans la conclusion du tabou de la mort.

L'autre détail intéressant de ce récit est le refus d'Abraham de coucher sa défunte femme dans un des plus beaux tombeaux que les fils de Heth lui proposent d'ouvrir pour elle. S'il acceptait cette offre, ne se donnerait-il pas la possibilité de fantasmer un adultère entre sa femme et un des Hittites ? N'oublions pas que Sarah, belle et désirable, avait déjà de son vivant été enlevée par le pharaon (Gn 12) et par Abimelek (Gn 20), Abraham la faisant passer pour sa sœur afin de sauver sa propre vie. Accepter à nouveau une telle proposition après la mort de sa femme, n'était-ce pas réactiver et poursuivre sa démarche passée, peu honorable en soi ? Il importait dorénavant de préserver définitivement l'unité du couple.

### *Au XVIII^e siècle*

C'est aussi le cas du duc de Saint-Simon qui mentionne dans son testament olographe les modalités précises de son enchaînement à son épouse, tant son amour pour elle était grand : « *Je veux que, dans quelque lieu que je meure, mon corps soit apporté et inhumé dans le caveau de l'église paroissiale du lieu dit de la Ferté, auprès de celui de ma très chère épouse, et qu'il soit fait et mis anneaux, crochets et liens de fer qui attachent nos cercueils si étroitement ensemble et si bien rivés qu'il soit impossible de les séparer l'un de l'autre sans les briser tous les deux* ». Dirk van der Cruysse, commentateur du mémorialiste, met en avant la foi religieuse

9. S. FREUD, **Totem et tabou** (1923), Paris, Ed. Payot, 1965, 187 p.
10. A. van GENNEP, **Les rites de passage**, Nourry, 1909, 288 p.

du duc et son espérance en la résurrection, citant la prophétie d'Ezéchiel : « *J'ouvrirai vos tombeaux et je vous ferai renaître de vos tombeaux, mon peuple* » (Ez 37, 12) [11].

Une telle perspective ne peut, en effet, se concevoir que comme conséquence de l'allégeance à Dieu. Dans la mesure où la confiance placée dans le Maître de toutes choses anime un être humain sa vie durant, la continuité de sa foi et de ses aspirations le conduit naturellement à penser que son sort sera pris en charge, après sa mort, par ce Dieu entre les mains de qui il s'est remis. C'est l'une des manières les plus marquantes dont la foi peut laisser son empreinte sur une vie et sur la conception de l'au-delà.

Mais alors une question se pose : que signifient le désir d'Abraham d'être réuni à Sarah, puis celui d'Isaac de rejoindre Rebecca, celui de Jacob d'être enterré avec Léa (la pauvre Rachel, bien qu'elle ait été la préférée de son époux, n'eut pas droit à une sépulture commune avec lui, parce qu'elle n'était que sa seconde femme), à une époque où les Hébreux ne croyaient pas encore à une autre vie après la mort ? Il n'est pas de ma compétence de donner une réponse. Je me contenterai de suggérer que cette demande des patriarches manifeste une proximité affective et une réciprocité du partage avec leur épouse qui cherchent à se prolonger au-delà de la mort avec les moyens et les conceptions de leur temps.

### *Exemples contemporains*

Beaucoup plus proches de nous, des couples, célèbres par leurs écrits ou leur action publique, ont, eux aussi, souhaité être enterrés ensemble. Que penser de cette volonté exprimée par Elsa Triolet et Louis Aragon, par Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir ?

La première était cardiaque et, de ce fait, davantage marquée que d'autres par l'échéance de la mort. De son vivant, elle avait réalisé une union définitive avec l'homme qu'elle aimait par le croisement de leurs œuvres : « *Les morts sont sans défense ; alors nos livres croisés viendront, noir sur blanc, la main dans la main, s'opposer à ce qu'on nous arrache l'un à l'autre* » [12]. Mais il n'était pas davantage question que la mort vienne

11. D. van der CRUYSSE, **La mort dans les " Mémoires " de Saint-Simon. Clio au jardin de Thanatos**, Paris, Ed. A. G. Nizet, 1981, p. 266.
12. E. TRIOLET, L. ARAGON, **Œuvres romanesques croisées**, Paris, Ed. Laffont, 1964, 397 p.

séparer leurs corps : elle fut enterrée dans le parc du moulin de Saint-Arnoult en Yvelines, au milieu des fleurs qu'elle avait plantées (signe de la vie qui dure), et là elle « l'attendait », selon l'expression même d'Aragon dont le corps fut inhumé aux côtés de celui d'Elsa, quelques années plus tard [13].

Survivant à Sartre, Simone de Beauvoir envisageait aussi de le rejoindre dans la terre, comme elle l'écrivait dans la Préface de *La cérémonie des adieux,* son dernier livre autobiographique : « *Il vous est tout entier consacré et ne vous concerne pas. Vous êtes dans votre petite boîte ; vous n'en sortirez pas et je ne vous y rejoindrai pas : même si l'on m'enterre à côté de vous, de vos cendres à mes restes il n'y aura aucun passage* » [14]. Bien que sa vision de la mort et sa manière d'en parler fussent assez réalistes, elle n'imaginait pas de ne pas être enterrée auprès de Sartre et elle exprimait ainsi un désir semblable à celui de beaucoup d'autres. Comme si le froid de la mort avait son antidote dans l'idée d'une proximité affective qui transiterait par le rapprochement des « restes ».



Ma réflexion est partie de l'incapacité de l'homme à se concevoir mort, fixé dans une immobilité définitive, puis doublement mort, c'est-à-dire en plus isolé, séparé de tous. Devant ce mur, il procède sur un mode fantasmatique pour continuer de donner vie à son corps et à ses relations par delà la fin de son existence. Il fait comme si la mort ne détruisait pas tout de lui. Les quelques exemples rapportés montreraient qu'au niveau psychologique, celui des représentations et des affects, les croyances diverses concernant l'au-delà ne suscitent ni n'évacuent le besoin d'imaginer un prolongement de soi-même en rapport avec ce qui a été vécu. Que l'au-delà soit conçu comme l'inconnu ou comme la plénitude de vie, il relève d'un domaine qui échappe à toute maîtrise, à tel point que l'angoisse poussera toujours l'homme à se le représenter davantage comme « temps transposé » que comme « rupture totale du temps » [15].

**hélène reboul**

13. F.M. BANIER, **Le Monde**, 25 décembre 1982, p. 7 ; A. FABRE-LUCE, **La parole est aux fantômes**, Paris, Ed. Julliard, 1980, p. 6.
14. S. de BEAUVOIR, **La cérémonie des adieux**, Paris, Ed. Gallimard, 1981, p. 13.
15. Ces expressions sont empruntées à C. CHABANIS, **Dieu existe-t-il ? Non répondent...**, Paris, Ed. Fayard, 1973, p. 315.

# projections de l'imaginaire, symboles de l'absent

*Comment pouvons-nous nous représenter un au-delà de la mort dont nous n'avons aucune expérience ? Là où rien ne peut se dire, c'est l'image projetée qui tente d'explorer l'inconnu ; mais elle risque de devenir le port, le terme qui clôt toute recherche. Déjà dans la relation à autrui, l'image possède la double capacité de porter vers la rencontre de l'absent ou de fonctionner comme un substitut illusoire de la présence. Existe-t-il alors un bon usage des images quand il s'agit de parler de l'après-mort, donc de la rencontre de celui qui est « au-delà de tout » ? Le chemin ici indiqué ne nie pas le rôle de l'imaginaire, mais au lieu de le projeter sur l'au-delà, il invite à en faire le support d'une attente vigilante, selon le renversement de référence qu'implique la métaphore.*

Les représentations que les savants proposent du monde bouleversent souvent nos appréhensions spontanées. Et les artistes nous ouvrent à des perceptions auxquelles nous ne serions peut-être pas parvenus, si nous n'avions pas longuement habité leurs œuvres. Dans un cas comme dans l'autre, nous sommes renvoyés à l'épreuve d'une vérification possible, même si nous ne pouvons pas toujours la réaliser. Quand il s'agit de l'au-delà de la mort, nos représentations sont-elles livrées à la dérive de rêves nourris par notre désir et échappant à tout principe de réalité ? Nous imaginons le ciel comme un lieu de bonheur parfait où il n'y aura plus de souffrance, plus de mort, plus de séparation ; où il n'y aura que paix et joie, comme dans un banquet de noces. S'agit-il de belles illusions dont ont besoin des esprits simples et faibles pour apaiser leurs angoisses ? Nos images ne peuvent-elles pas fonctionner autrement : non plus comme de simples projections imaginaires, mais comme des symboles dans l'attente de l'autre ?

# I

## « là où rien ne peut se dire » [1]

Pour explorer une réalité encore mal connue, nous procédons par approximations successives. Nous construisons des modèles qui se précisent en avançant. Bien sûr, il y a l'épreuve de l'expérimentation ; mais il y a toujours le moment de la supposition qui anticipe sur l'expérience. Les inventions de l'imagination créatrice dynamisent la prospective.

### l'image, porte ou port ?

Toute proportion gardée, nous agissons de façon semblable pour aller à la rencontre de quelqu'un, qu'il soit éloigné par l'absence ou qu'il nous soit encore plus ou moins étranger. L'image soutient le mouvement du désir qui nous porte vers lui. A partir de ce que nous ressentons intérieurement, à partir de ce que nous savons ou de ce que nous voyons, nous nous faisons une image qui nourrit notre attente d'entrer en relation avec lui ou, au contraire, qui provoque un premier mouvement de crainte, de répulsion. Nous imaginons aussi un au-delà de notre mort comme une rencontre avec Dieu qui nous fera retrouver tous ceux qui nous sont chers, tout ce que nous avons aimé.

L'image qui porte une prospective ou un désir arrive à se substituer à la réalité recherchée. Elle devient comme le port où l'on accoste : terre ferme sur laquelle on se figure avoir pris possession de l'inconnu. En latin, *portus*, doublet de *porta*, est le passage qui permet d'accéder au port, et finalement le port lui-même.

On connaît bien le fonctionnement idéologique de ces théories qui ne peuvent jamais être prises en défaut quand elles sont confrontées à la réalité : plutôt que d'admettre une observation qui remettrait en question l'explication, elles trouvent toujours une « interprétation » qui plie le réel pour le faire entrer dans leur système. Nous savons aussi par expérience qu'autrui nous déconcerte lorsqu'il ne correspond pas à l'image que nous attendons de lui. Au lieu d'affronter l'autre dans sa différence, nous préférons parfois nous conforter dans nos images, quitte à tourner le dos à celui qui vient déranger nos certitudes.

1. C'est le titre d'un article de Philippe Julien qui traite de la fonction de l'image (**Christus** 123, « Le droit de rêver », juillet 1983, p. 346-349).

De la même manière, nos images de l'au-delà peuvent fonctionner comme des substituts consolants lorsque nous venons buter sur la mort : après ce mauvais passage, il doit bien y avoir une vie meilleure pour compenser les misères et les injustices présentes. A certains moments, nous avons besoin de ces « petits moyens » pour nous défendre contre l'angoisse.

## science complice

Dans un premier temps, l'esprit scientifique vient débusquer nos illusions et nous ramener au réel. Une théorie infalsifiable ne peut pas être scientifique, répète Karl Popper. A nous laisser piéger par le jeu des images en miroir, nous manquons la réalité de la rencontre d'autrui. Nos désirs de survie, d'immortalité, ne sont-ils pas une manière de nous masquer la mort inéluctable qui est le destin de l'homme ?

Et voici que s'amorce un tournant à 180°. Tandis que les découvertes scientifiques et techniques multiplient les nourritures terrestres mises à notre disposition, tandis que la santé (la « petite santé », disait Nietzsche, pour l'opposer à la grande qui assume les risques de vivre) se confie à la science médicale pour ne pas voir la mort, nous accueillons des bribes de sagesses venues de l'Orient. Dans le contexte occidental, on se met à parler de réincarnation, de métempsychose, de transmigration... Alors viennent interférer des récits de mourants réanimés à partir d'un coma profond et des études sur certains cas où le sujet se souviendrait d'une vie antérieure [2]. Il n'en faut pas plus pour que certains s'empressent d'invoquer l'autorité de la science à l'appui des images qu'ils se font d'une autre vie prenant le relais de celle-ci selon le cycle : naissance, mort, re-naissance...

Prises dans un tel contexte, les images peuvent-elles fonctionner autrement que comme des projections imaginaires, substituts de la réalité désirée : un au-delà rabattu sur l'après-mort ? Ce n'est pas le contenu de l'image de la naissance qui est en question — nous y reviendrons plus loin —, mais son fonctionnement. Même une icône religieuse peut devenir une idole, sans que rien ne change dans la figure représentée. Tout dépend du rapport que, par l'image, on entretient avec la réalité qu'elle évoque.

2. R. MOODY, **La vie après la vie**, Paris, Ed. Laffont, 1977 ; I. STEVENSON, **Vingt cas suggérant le phénomène de réincarnation**, U.S.A., 1974 (traduction française : Ed. Sand, 1985). Pour plus de détails, cf. **La vie, et après ?** (Cahiers de Meylan, 1985/3).

# II

## symbole de l'absent

### souvenirs et mémoire

Lorsqu'un être cher s'est éloigné ou nous a été ravi par la mort, nous savons trouver des moments de recueillement pendant lesquels défilent en notre mémoire bien des souvenirs. Comment les accueillons-nous ? Il est difficile d'échapper totalement à une certaine nostalgie, surtout si nous évoquons un défunt. En nous laissant glisser à la dérive de nos souvenirs, il nous arrive de « revivre » fortement certains instants précieux comme si nous y étions encore. Et puis, brusquement, nous revenons à la réalité : le passé est à jamais révolu. Si nous restions repliés sur nos souvenirs, nous serions incapables de vivre le présent dans l'ouverture à l'avenir. Les images du passé deviendraient vite des pièges, se donnant comme substituts de présence, tentant vainement de reproduire des heures révolues, nous enfermant dans un monde imaginaire.

Mais les souvenirs peuvent aussi nourrir une relation vivante. Tandis qu'ils s'égrènent dans la mémoire, nous découvrons que nous vivons encore aujourd'hui dans le souffle de la parole d'amitié ou d'amour qui nous a liés à travers tous ces instants précaires et précieux. « Tu peux compter sur moi... j'espère en toi... ». Les images sont alors situées dans la perspective du temps qui passe. Au fil du discours méditatif qui les commente intérieurement, elles prennent place sur le fil d'un temps irréversible ; elles entrent dans notre histoire. Bien loin de nous replier sur un passé révolu, elles sont comme les traces écrites de la parole qui nous a fait vivre l'un par l'autre et qui nous fait encore vivre aujourd'hui. Aussi nous ouvrent-elles au temps qui vient. Le souvenir nourrit une attente : attente de la rencontre, attente de la nouveauté qu'engendre la parole qui nous lie et nous fait exister. « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de parole » (ce qui ne veut pas dire : de discours).

### mort des images

Au moment des retrouvailles, les images s'effacent en présence de celui qui était attendu. Mais la rencontre n'est pas si simple ; elle n'est pas transparence. Le visage, les gestes, la voix, symbolisent la présence qui se donne à voir, à toucher, à entendre. Il y a plus ou moins d'écart entre les images qui ont porté l'attente et l'autre qui se présente. De cet écart

peut naître une déception (c'est moins bien que je ne l'imaginais) ou une satisfaction (la réalité dépasse la fiction). A en rester à ces impressions, nous risquerions de manquer l'essentiel : l'autre qui s'adresse à moi m'appelle par mon nom, me provoque à la nouveauté d'une réponse. Dans cette rencontre, le « je » qui parle perce les images du moi et de l'autre. Il émerge, autre que le moi, dans la mort de l'image, se tenant dans la parole qui le fait vivre en relation à l'autre.

La joie des retrouvailles n'est pas le seul moment où des effets de ce genre se produisent. La souffrance aussi peut, dans la déchirure de l'image, dans l'altération du moi, ouvrir à une altérité où se révèle l'identité du sujet. « *A travers l'image déchirée, à travers le corps souffrant, nous nous révélons être autres que ce que nous imaginions être : la reconnaissance de cette altérité de nous-même, révélée par l'altération de notre moi corporel ou psychique, nous détache de la culpabilité douloureuse née de n'être pas conforme à notre image idéale : nous souffrons alors qu'*en nous *un Autre, auquel nous aspirons sans le savoir, se révèle en un* « lieu » *que nous n'imaginions pas : le lieu de la permanence de notre* identité de sujet *à travers le changement des images auxquelles nous nous* identifions. »[3]

Nous avons besoin des images pour nous identifier, mais notre identité n'est pas dans l'image. Répondre *à* son nom, répondre *en* son nom, c'est prendre le risque de dépasser les images et d'être porté par le souffle fragile de la parole.

## « du fantasme au symbole »[4]

Dans la distance, bien des choses « parlent » de l'absent : souvenirs communs, objets ou lieux que nous avons aimés ensemble, images anticipées des prochaines rencontres... Lorsque tout cela nous dit l'unique parole qui nous lie dans l'éloignement, nous n'y cherchons pas la consolation d'un substitut de présence que nous aurions l'illusion d'étreindre un instant. Nous en usons plutôt comme des icônes, avec leur perspective inversée ; comme la face de l'autre tournée vers nous pour nous dire l'unique parole qui nous tient unis dans la séparation.

L'essentiel n'est pas dans le contenu de l'image, mais dans l'ouverture qu'elle maintient pour attendre l'absent, pour préparer la place d'où il pourra à nouveau parler. Certes, il y a des images qui sont sans doute plus

3. D. VASSE, **Le poids du réel, la souffrance**, Paris, Ed. du Seuil, 1983, p. 13.
4. Ce titre est de Paul Ricœur à propos de la paternité dans **Le conflit des interprétations**, Paris, Ed. du Seuil, 1961, p. 458.

aptes que d'autres à nourrir l'attente. De toute façon, s'opère un renversement : l'autre n'est pas ramené à nos fantasmes, à ce que nous imaginons ; mais ce dont nous disposons pour penser à lui nous fait accueillants à ce qui vient de lui. L'image symbolise l'absent au sens où elle évoque la parole qui nous fait vivre en lien avec lui.

## III

### « veillez... »

Nous pouvons imaginer notre mort et même nous représenter nos funérailles. Il est bien évident qu'il s'agit là d'imageries. Quand tomberont toutes nos images, il n'y aura pas un moi de rechange pour prendre le relais et regarder l'effet produit. Les chrétiens disent à la suite de Jésus : « En tes mains, je remets tout ce qui me fait vivre ».

### « ô toi, l'au-delà de tout » [5]

Dans la mort de toutes les images, le « je » ne peut que s'en remettre à l'Autre qui nous fait vivre en nous donnant sa Parole. A proprement parler, nous ne pouvons pas nous faire d'image de notre mort, pas plus que de l'Autre pour le respecter comme Autre ; ni non plus nous faire d'images de l'au-delà de notre mort au sens où il serait le prolongement, dans « l'après », de nos images présentes. A la limite, nous sombrerions dans l'horreur d'un « *délire d'immortalité qui nous identifie à une " chose ", à une représentation qui ne passerait pas* » [6].

En réaction, nous sommes tentés de réduire notre vie à ce que nous en voyons, à ce que nous en savons. En voyant mourir autour de nous, nous conclurions vite que la mort est le point final de la vie, donc que toute croyance en un au-delà est imaginaire. N'est-ce pas plutôt ce savoir sur la mort qui relève de l'imaginaire ? Il ne prend pas en compte le don qui fait vivre, l'Altérité sans laquelle nous serions pris au piège du dédoublement indéfini en miroir.

« *On dit et on rabâche souvent que le désir de l'homme, c'est d'être immortel. Je ne crois pas que cela soit vrai au sens courant du terme. Il me paraît bien plus juste de dire que le désir de l'homme, c'est de mourir pour vivre réellement et non plus imaginairement, d'ex-sister d'une vie Autre*

5. Début d'une hymne attribuée à saint Grégoire de Naziance.
6. D. VASSE, **Le poids du réel, la souffrance, op. cit.**, p. 41.

*que celle du savoir qu'il en a. La mort peut apparaître alors comme un re-pos, une reposition de soi dans l'Autre du désir originel, que n'occulte plus l'image changeante de la position de l'homme dans le monde.* »[7]

Bien sûr, l'Autre que nomme ici D. Vasse n'est pas Dieu. « *Pourtant, sa nécessaire position dans l'ordre logique de la structure* maintient ouverte la question *de l'homme sur lui-même là où elle risque de se clore* »[8] ; c'est-à-dire là où le moi se dédouble indéfiniment, emprisonnant le sujet dans l'image et l'empêchant d'émerger comme sujet parlant. L'ouverture de l'homme à l'Autre de la structure peut être comprise, du côté de la foi chrétienne, comme la capacité à accueillir la Parole qui fait vivre, celle du Dieu de l'Alliance. Or précisément, le Décalogue prescrit : « Tu ne feras pas d'image taillée... ». Faut-il devenir iconoclaste ?

## métaphores

Un bref rappel du fonctionnement de la métaphore pourra nous éclairer sur un usage possible des images de l'au-delà. P. Ricœur a montré que ce n'est pas nécessairement son caractère inédit qui rend vive la métaphore ; c'est bien plutôt la tension créée dans le texte par une expression qui détonne et qui, à première lecture, provoque un non-sens[9]. Elle est en écart par rapport aux termes qu'elle vient qualifier ; c'est une attribution insolite. Par exemple, dans le contexte de la révélation chrétienne, si nous rencontrons telle ou telle expression de la colère de Dieu, nous avons l'impression qu'elle contredit l'image que nous nous faisons d'un Dieu qui est Père et qui nous aime. Il nous paraît insolite d'attribuer à Dieu la colère. Ainsi, nous préférons parfois gommer ces images surprenantes et choisir celles qui correspondent mieux à notre représentation de Dieu. Mais savons-nous lire une métaphore ?

L'attribution insolite nous met en demeure de rétablir un sens dans le non-sens. Comment voir la signification du terme qui nous apparaît comme un intrus ? Il ne s'agit pas de projeter dans le texte tout ce que le terme inattendu évoque dans les domaines où il est employé habituellement. Nous n'allons pas projeter sur Dieu tous nos sentiments de colère. Nous avons à déchiffrer la métaphore dans le texte où elle joue. De la part de quelqu'un qui aime et qui est fidèle à sa parole, que voudrait

7. D. VASSE, **op. cit.**, p. 35-36.
8. D. VASSE, **op. cit.**, p. 191.
9. P. RICŒUR, **La métaphore vive**, Paris, Ed. du Seuil, 1975.

dire la colère ? Quelque chose comme la non-indifférence à voir ceux qu'on aime aller à leur perte.

En lisant la métaphore, nous ne nous arrêtons pas au mouvement de projection qui introduit le non-sens. Nous cherchons à voir ce que peut signifier, dans le contexte où il s'insère, le terme insolite. La lecture nous amène à inverser la référence : c'est-à-dire à rapporter l'expression qui joue métaphoriquement, non pas au domaine où elle est habituellement employée, mais au contexte où elle est appliquée et qu'elle éclaire alors d'une lumière nouvelle. La métaphore est vive parce que, dans l'écart qu'elle introduit, elle provoque à voir l'image dans ce renversement.

## en attendant qu'il vienne...

Nos images de l'au-delà ne sont-elles pas à entendre métaphoriquement ? Bien sûr, elles empruntent à notre expérience présente que nous avons tendance à projeter imaginairement au-delà de la mort. Pourtant, elles peuvent devenir le support d'une attente. Non pas de petites distractions qu'on se fabrique pour faire passer le temps, en attendant... Godot ; mais comme rappel de l'ouverture sur l'Autre qui nous fait vivre. Symboles de l'Absent, les images de l'au-delà ne viennent pas combler le manque ; elles creusent en nous le désir de l'Autre.

Lorsque nous reprenons, pour parler de la mort, l'image de la naissance, nous ne projetons pas pour autant sur l'au-delà un cycle de réincarnation, mais nous nous donnons les moyens de comprendre l'abandon dans la mort comme le don de la vie à la naissance : ne rien tenir par soi, se tenir seulement dans la Parole de l'Autre...

L'icône se donne à voir dans toute sa splendeur. Elle doit être belle. Elle n'est pourtant pas un tableau à admirer en esthète. Elle appelle un orant. Sa perspective inversée nous invite à nous laisser regarder par celui dont elle porte le nom et les traits qui viennent de la Gloire. Comme les vieux moines qu'on appelle en Orient les « très ressemblants », il s'agit de nous laisser transformer à la ressemblance de Celui qui est contemplé, de nous tenir en sa présence, dans sa Parole. « *Nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la Gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, toujours plus glorieuse, comme il convient à l'action du Seigneur qui est Esprit.* » (2 Co 3, 18)

**marc balleydier**

# le souci de la survie et ses étranges paradoxes

*Un ensemble de phénomènes convergents caractérise aujourd'hui ce qu'on peut appeler des « renouveaux de l'âme ». Ils sont ici brièvement décrits et situés dans leur contexte avant que soit proposé un cadre permettant de les interpréter théologiquement. Le souci de la survie qui se révèle à travers ces manifestations laissera alors apparaître son fond paradoxal : l'intérêt renouvelé pour l'âme et son destin s'allie à une fascination par la fatalité. L'origine de ce paradoxe serait à chercher dans l'expérience d'étrangeté que font nos contemporains dans leur relation au monde, expérience qui est en étroite connexion avec des conceptions dualistes de l'homme. La reprise chrétienne de l'inquiétude concernant la survie exige donc que soient articulées anthropologie et sotériologie selon les perspectives de l'Ecriture : celles-ci écartent les tentations de type gnostique et dualiste, amènent à accepter une non-maîtrise sur la mort et sur son au-delà, insèrent l'homme dans un monde conçu et vécu comme création et non comme menace apocalyptique* *.

Depuis quelques années, on peut constater l'apparition de toute une série de phénomènes plus ou moins parallèles qui modifient passablement le tableau de la « spiritualité commune » des hommes d'aujourd'hui.

*Sectes nouvelles*, tel est le titre d'un livre qui nous propose « un regard neuf » sur les formes nouvelles de religiosité, de spiritualité, de « sagesse », qui se répandent de manière frappante, en tout cas dans le monde occidental industrialisé [1]. Les maîtres spirituels, gourous, prophètes, exorcistes, ne se comptent plus, et chacun propose la vraie sagesse qui viendra enfin tout transformer. C'est un tableau bigarré et riche en couleurs qui en résulte, marqué par la recherche de l'exotique, par la séduction de spiritualités inconnues, étranges [2]. Quand les religions plus traditionnellement occi-

* Cet article est la version remaniée d'un exposé présenté dans le cadre de journées théologiques organisées par la Faculté de théologie de Neuchâtel et par les Pastorales de la région sur le thème : « Renouveaux de l'âme ? Formes actuelles de la religiosité ».

1. J.-F. MAYER, **Sectes nouvelles. Un regard neuf**, Paris, Ed. du Cerf, 1985.

2. Cf. en ce sens : P. VITTOZ, **L'attrait des religions orientales et la foi chrétienne**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1978.

dentales se maintiennent, c'est souvent sous la forme plus ou moins remaniée d'intégrismes et de fondamentalismes très variés, eux aussi. Pour compléter cette brève esquisse, il faut ajouter en tout cas deux touches : la renaissance de l'astrologie et de l'occultisme (horoscopes, voyants, contacts avec les morts, etc.) et la vague du fantastique (science-fiction, extra-terrestres, religions dites « soucoupistes », etc.).

## I

## renouveaux de l'âme : une question théologique

Peut-on, à la manière des « enfants du Verseau », par exemple, interpréter ces manifestations multiples comme les signes précurseurs d'un « nouvel âges »[3] ? Toujours est-il qu'elles reflètent toutes une préoccupation profonde : nos contemporains semblent avoir « mal à l'âme », et les phénomènes évoqués se présentent comme des « renouveaux de l'âme », renouveaux qu'il faudra certes interroger sur leur caractère véritablement nouveau. Mais incontestablement, la situation spirituelle actuelle est marquée par la hantise de l'âme et de sa destinée, par le souci de la survie, par la question de la vie après la mort. L'intérêt pour les travaux du Dr Moody et l'attrait de la doctrine de la réincarnation expriment bien, sous deux formes très diverses, ce souci moderne de l'au-delà[4].

### un retour de manivelle

Une renaissance aussi massive de l'interrogation sur la destinée de l'âme a de quoi nous surprendre. Elle nous fait l'effet d'un retour de manivelle, qui vient renverser les perspectives de manière imprévue. En effet, les discours théologiques de ces dernières décennies avaient placé les accents différemment. A la suite d'une lecture souvent rapide de Bonhoeffer, on a parlé de l'homme majeur et responsable, appelé à assumer ses engagements éthiques et politiques dans un monde sécularisé, sans religion.

3. M. FERGUSON, **Les enfants du Verseau**, Paris, Ed. Calmann-Lévy, 1981 ; cf. J.-F. MAYER, **op. cit.**, pp. 25 sv.
4. R. MOODY, **La vie après la vie. Enquête à propos d'un phénomène : la survie de la conscience après la mort du corps**, Paris, Ed. R. Laffont, 1977. La popularité de la réincarnation est statistiquement avérée : une enquête récente montre que 21 % des Européens croient en la réincarnation. Cf. J. STOETZEL, **Les valeurs du temps présent : une enquête européenne**, Paris, PUF, 1983. Sur la réincarnation, cf. D. MULLER, **Réincarnation et foi chrétienne**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1986.

Soulignant le concret, on a porté son attention sur l'homme réel, son corps et son affectivité, négligeant ou méprisant plus ou moins ouvertement tout ce qui relève de l'intellectuel et du spirituel. Mais surtout, sans répit ou presque, le souci privé de l'âme et de sa destinée se trouvait dénoncé comme un faux problème. Cela transparaît très clairement dans le traitement de l'eschatologie : se concentrant sur les implications éthiques et politiques, la réflexion s'arrêtait volontiers aux thèmes de l'eschatologie universelle (le Royaume de Dieu et ses signes anticipateurs, les nouveaux cieux et la nouvelle terre, etc.), mais elle avait tendance à occulter tout le secteur de l'eschatologie individuelle.

Nous voilà soudain confrontés à un splendide « retour du refoulé » ! Si nous ne voulons pas en perpétuer les effets, nous ne pouvons ignorer cette situation. Elle doit être saisie comme l'indice de faiblesses et de failles dans la réflexion théologique, en particulier dans l'eschatologie. Elle nous suggère peut-être que certains problèmes ont été un peu facilement liquidés et qu'ils méritent d'être repris : ceux de l'âme et de sa destinée, de la vie après la mort.

## menace ou promesse ?

Comment recevons-nous cette situation ? Y voyons-nous une menace ou une promesse ? Comment nous situons-nous théologiquement à son égard ?

Les renouveaux de l'âme tels qu'ils viennent d'être esquissés constituent l'eschatologie de l'homme naturel, l'eschatologie naturelle. Ils reflètent la manière dont l'homme se pose aujourd'hui la question de son avenir. Ainsi se trouve repris le vieux problème de la théologie naturelle : si cet homme naturel est l'homme auquel nous devons nous adresser, comment pouvons-nous le faire ? Comment tenir compte de ses soucis réels, de ses préoccupations profondes ? Comment rendre justice à l'homme naturel et à ses interrogations fondamentales dans notre réflexion théologique ? Pour bien marquer les enjeux, nous indiquons deux attitudes extrêmes :

— dans le sens d'un modèle de continuité de type traditionnel ou libéral, on pourrait dire que l'eschatologie naturelle est l'expression d'un profond besoin dans lequel la foi chrétienne viendrait s'enraciner de manière très directe ; on en soulignera alors la dimension de promesse, ce qui s'avèrera assez rapidement apologétique ;

— à l'opposé, on peut concevoir un modèle de rupture, d'inspiration plutôt barthienne, et l'on accentuera alors la dimension de la menace :

le souci naturel n'est qu'une idolâtrie pécheresse, et seule une opposition sans compromis est en mesure de remettre les choses à leur juste place.

Les deux manières de faire me semblent fausser les perspectives. J'aimerais tenter d'aborder la question de manière plus dialectique, en me concentrant sur l'ambivalence radicale des phénomènes mentionnés, le paradoxe étrange qui s'exprime par la tension entre « renouveau » et « fatalité ». Je ne parlerai donc toujours que d'une promesse menaçante ou d'une menace prometteuse. Si l'on cherche, pour une telle position dialectique, un cadre d'interprétation théologique dans le contexte du débat sur la théologie naturelle, c'est Bultmann, me semble-t-il, qui le met en évidence de la manière la plus convaincante [5]. Sa position s'articule comme dialectique du rattachement et de l'opposition (*Anknüpfung und Widerspruch*) : c'est dans l'opposition même que s'effectue un profond rattachement, c'est en se rattachant étroitement que s'articule l'opposition. Plus concrètement : si nous voulons rendre justice à l'eschatologie de l'homme naturel, il faut clarifier, mettre en évidence son ambiguïté, pour dégager le moment de vérité qu'elle comporte, la délivrer de son aliénation, en l'articulant avec les convictions eschatologiques de la foi chrétienne, en tension critique avec les attentes naturelles de l'homme.

## II

## renouveaux de l'âme et fascinations de la fatalité

Quand on observe comment le souci de la survie se manifeste sous ses multiples formes, on est d'emblée frappé par les paradoxes auquel il semble irrémédiablement soumis. Les renouveaux de l'âme sont autant de fascinations de la fatalité. Cette ambiguïté transparaît à différents niveaux.

### les paradoxes du souci de la survie

1. *Le fantastique et le fatal* : ces deux aspects se côtoient constamment et souvent même s'interpénètrent. Le « jamais vu » se mêle au « toujours déjà là », que ce soit le destin immuable, le mouvement éternel des astres ou la succession des incarnations de l'âme. Le renouveau n'est trop souvent qu'un éternel retour.

5. Cf. les articles suivants : « Le problème de la "théologie naturelle" », **Foi et compréhension**, vol. 1, Paris, Ed. du Seuil, 1970, pp. 328-348 ; « Rattachement et opposition », **ibid.**, pp. 500-516.

2. *Une nouveauté par retour en arrière* : ce qui s'annonce comme un âge nouveau s'avère très souvent lié à une idéologie de restauration. Le renouveau consiste essentiellement en des retrouvailles avec un vieux passé oublié, si bien qu'on y découvre toute une série d'archaïsmes : d'ancestrales pratiques d'exorcisme et d'occultisme, d'anciennes superstitions, des résidus de la vieille religion de la mort, des doctrines antiques comme celle de la métempsycose, etc.

3. *Renouveau et fatalité* : de manière plus approfondie, il faut signaler une étrange « fascination des contraintes » [6] dans les renouveaux spirituels. En effet, il y a là un aspect très caractéristique, quand bien même surprenant : le renouveau ne s'effectue pas comme libération, comme émancipation, mais plutôt comme soumission à des lois contraignantes, éternelles, immuables (celles du mouvement des astres dans l'astrologie, du destin à l'œuvre dans les destinées individuelles, celles de l'éternel retour et de la possession des forces démoniaques). Il n'est pas rare de voir ainsi le renouveau s'allier avec un fatalisme morose.

4. *Soumission et maîtrise* : pourtant, il faut le dire, la soumission n'est pas simplement abdication, résignation. Elle est aussi une forme de maîtrise, et les spiritualités nouvelles se présentent en règle générale comme des moyens d'y parvenir. C'est par la soumission à ses lois contraignantes qu'il devient possible de maîtriser la fatalité, de se sentir un avec le grand mouvement déterminant, de se savoir microcosme dans le macrocosme. Se sachant en accord avec le ciel, le grand Tout, l'homme se trouve rassuré, se sent à l'abri. Il y a là comme un savoir qui sauve ; et les spiritualités nouvelles se présentent pratiquement toutes comme les formes d'un savoir supérieur qui donne la maîtrise, celle du destin, du mouvement des astres, mais aussi celle des morts et des forces du bien et du mal.

Quel est le contexte anthropologique de ce paradoxe d'un renouveau-fatalité ? Comment comprendre que l'homme puisse se trouver pris dans un tel nœud ?

## l'expérience d'étrangeté dans la relation au monde

Pour poursuivre la réflexion, j'évoquerai brièvement deux situations historiques parallèles au cours desquelles le souci de la destinée de l'âme jaillit de manière très accentuée :

6. G. HOLTZ, **Die Faszination der Zwänge. Aberglaube und Okkultismus**, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

— d'abord, la période hellénistique qui constitue le contexte de naissance du christianisme primitif dans le bassin méditerranéen. Cette période, hantée par la question du sort de l'âme, donne naissance aux mouvements gnostiques et aux cultes à mystères ; ce même souci conduit à une explosion de l'astrologie et, en même temps, à une réflexion philosophique comme celle du stoïcisme, centrée sur la notion du destin [7].

— ensuite, la fin du Moyen Age : en cette période spirituellement agitée, on assiste à une explosion des craintes du jugement dernier ; le souci de sauver son âme conduit au développement d'une piété entièrement destinée à calmer ces inquiétudes eschatologiques : purgatoire, vente d'indulgences, culte de reliques, pèlerinages, etc. [8]

Dans les deux cas, il est frappant de voir que la relation de l'homme au monde est marquée par ce que l'on peut appeler une expérience d'étrangeté : l'homme se sent étranger dans le monde qui, pour cette raison précisément, devient une menace pour lui. L'homme se sent dominé par le monde, prisonnier du monde, et tous ses efforts porteront sur une possibilité de s'en échapper. Pour assurer son salut, l'âme doit quitter l'ici-bas, en se soumettant aux contraintes et aux exigences d'un monde supérieur, céleste, qui constitue sa véritable patrie.

Dans la situation actuelle, on pourrait aussi repérer, me semble-t-il, comme une expérience d'étrangeté dans la relation de l'homme avec le monde. Cela transparaît à travers l'ambiance apocalyptique qui est la nôtre : le monde est vécu comme une menace, un grand nœud de problèmes insolubles, qui pèse sur l'homme et l'entraîne inexorablement vers la destruction finale. Dans un univers devenu puissance démoniaque, la tendance est à la résignation, inquiète ou cynique.

Ainsi, on aurait là une réalité anthropologique importante : la connexion entre le souci renouvelé de la destinée de l'âme et l'expérience du monde comme fatalité. Ces deux aspects font système, si bien qu'ils se renforcent l'un l'autre, l'étrangeté du monde favorisant le repli spirituel, et réciproquement. Il convient de mettre en évidence clairement cette connexion, car la théologie et l'Eglise courent un risque aujourd'hui en la négligeant. En effet, ne sont-elles pas en train de participer massivement à l'ambiance

7. On trouve une description de cette période dans R. BULTMANN, **Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques**, Paris, Ed. Payot, 1950, pp. 112-142.

8. Pour une fresque impressionnante de cette période, cf. J. HUIZINGA, **Le déclin du Moyen Age**, Paris, Ed. Payot, 1967.

de « sinistrose » apocalyptique, tout en se plaignant de leur inexorable recul ?

Je conclurai cette partie par le constat provisoire suivant : le paradoxe des renouveaux de l'âme et des fascinations de la fatalité trouve son origine dans une donnée anthropologique, l'expérience d'étrangeté que fait l'homme dans ses rapports avec le monde qui l'entoure. Si l'on veut tenter de casser le lien néfaste entre le renouveau et la fatalité ou, pour parler comme Bultmann, si l'on veut demeurer à la fois rattaché et opposé à l'attente naturelle de l'homme, il faut dégager les enjeux anthropologiques de l'eschatologie chrétienne, en montrant comment cette dernière vient changer la relation de l'homme au monde et répondre à son questionnement réel.

## III

## la perspective chrétienne et ses enjeux anthropologiques

L'histoire des idées nous montre de multiples manières que l'expérience d'étrangeté va de pair avec une perspective dualiste. Nous devons donc examiner le problème des divisions anthropologiques.

### eschatologie et anthropologie traditionnelles

Corps et âme, ou bien corps, âme et esprit, sont des divisions anthropologiques comportant de nombreux dangers. Si on les conçoit comme une répartition substantielle en l'homme, on en fait facilement une dichotomie ou une trichotomie figée et rigide [9]. Dans une telle perspective, surtout si, de surcroît, un jugement sotériologique renforce la répartition anthropologique, le renouveau de l'âme ne peut se faire qu'au détriment du corps, comme la primauté des valeurs corporelles (par exemple, le culte actuel de la santé) conduit à négliger la dimension spirituelle. Dans les rapports entre le corps et l'âme, la tentation dualiste est toujours latente ; les difficultés que la tradition dogmatique connaît avec ce couple de concepts en témoignent. Le lien mis par la concupiscence entre le péché et le corps conduit la tradition à considérer celui-ci comme mortel. Par contre, l'âme, prise comme principe de vie de la personne, est déclarée

9. Pour ce qui suit, cf. mon étude plus détaillée : « Körper - Seele - Geist », **Kirchenblatt für die reformierte Schweiz**, 142e année, 1986, pp. 54-57, 72-74.

immortelle. Cette idée d'une destinée individuelle d'immortalité oblige la tradition chrétienne à prendre ses distances à l'égard d'Aristote qui n'envisageait d'immortalité que pour l'âme du monde, réunion de toutes les âmes particulières.

Du point de vue de l'eschatologie traditionnelle, la répartition entre le corps mortel et l'âme immortelle s'effectue de manière harmonieuse. Dans la mort, le corps meurt, tandis que l'âme s'endort, en attendant la résurrection future du corps, qui permettra aux deux de se réunir sous une forme nouvelle. Ainsi, la division anthropologique corps-âme se trouve liée à une thèse sotériologique : l'âme immortelle est le support de la destinée de l'homme sauvé, de la continuité du salut, la résurrection du corps n'étant qu'un adjuvant.

Ainsi, pour répondre au souci de la survie, la tradition a enseigné l'immortalité de l'âme, sous l'influence de quelques textes bibliques contestés et d'un courant philosophique antique. Toutefois, il ne s'agissait pas dans cet enseignement d'assurer à l'âme un statut de maîtrise eschatologique incontestée. Sur ce point, la tradition a elle-même apporté des correctifs qui évitaient ce danger : d'une part, l'âme est le siège du péché mortel et ne reste donc pas immaculée ; pour cette raison, il faut souligner, d'autre part, que l'immortalité ne constitue pas une garantie de vie éternelle pour l'âme qui n'échappe pas au jugement ; la possibilité de la mort éternelle reste donc ouverte.

L'immortalité de l'âme veut marquer la continuité, la permanence de l'identité personnelle à travers les événements de la destinée de l'homme et, par là, répondre au souci de la survie. Incontestablement, l'erreur de la tradition est d'avoir conçu cette durée comme une qualité inhérente à la substance de l'âme, en opposition au corps, et d'avoir ainsi inscrit la tentation dualiste au cœur de la doctrine chrétienne [10].

## sotériologie selon la bible

L'anthropologie biblique connaît, elle aussi, le souci de la continuité de l'identité personnelle, mais elle en précise le statut d'une manière diamétralement opposée à celle de la tradition : c'est l'unité profonde entre le corps et l'âme qui constitue ici le trait fondamental. Cela transparaît de

10. Quand je parle ici de la tradition, je n'entends pas exclusivement la tradition catholique, et plus particulièrement scolastique. J'inclus également l'orthodoxie protestante, et même (avec des nuances) la théologie de la Réforme, celle de Calvin, par exemple.

la manière la plus nette dans la notion de *soma* chez Paul, comme entité personnelle dans laquelle le corps et l'âme représentent deux moments étroitement liés entre eux. Pour parler dans les termes de la systémique, on dira que ces deux aspects font système, exprimant la dualité de la finitude matérielle de l'homme et du principe de vie qui l'anime et lui confère son unité. C'est cette entité personnelle qui, chez Paul, constitue le support de la sotériologie : le *soma*, qui de corruptible devient incorruptible par la résurrection (1 Co 15), garantit la continuité dans la perspective eschatologique.

Du point de vue de Paul, il n'est donc pas possible de lier une sotériologie qui porte sur l'orientation globale de la personne toute entière à la division anthropologique du corps et de l'âme. En ce sens précisément, la théologie de Paul se concentre sur l'opposition entre deux modes d'être fondamentaux qui décident de la totalité de la vie de l'homme, corps et âme : la vie selon la chair, dans l'esprit de la chair, et la vie selon l'esprit, dans l'esprit de l'esprit. Ces deux modes d'être ne se répartissent pas selon le corps et l'âme, mais offrent à l'homme la possibilité de se perdre ou de se trouver lui-même, de vivre comme une vieille ou comme une nouvelle créature, d'être asservi à la fatalité ou d'être renouvelé pour une vie de joie et de liberté.

Alors que, sous des formes diverses, les actuels renouveaux de l'âme sont aussi des reviviscences du dualisme, on dira que l'eschatologie chrétienne a pour effet de libérer le souci de la survie du danger dualiste qui le guette constamment. S'opposant ainsi à l'homme naturel, elle lui offre de redécouvrir la permanence de son identité personnelle dans la tâche eschatologique de vivre corps et âme dans l'esprit de la liberté. Mais il reste à se demander ce que cela veut dire plus concrètement par rapport à la mort, qui constitue le point décisif pour la question de la survie.

## mort et immortalité : jugement, ignorance et non-maîtrise

Notre perspective systémique conduit à la règle suivante : toute thèse sur la mort et l'immortalité doit porter sur l'homme entier et non sur une de ses parties seulement. Ainsi, poser la thèse de l'immortalité de l'âme, par opposition au corps, est illégitime. Considéré globalement, l'homme est un être mortel. Cela vaut d'ailleurs pour la tradition philosophique et dogmatique : l'homme, par son statut même d'être composé d'une âme immortelle et d'un corps mortel, est mortel. Mais nous ne suivrons pas cette argumentation « naturaliste » qui s'appuie sur l'état composite de l'homme et nous soutiendrons plutôt la perspective de l'homme comme

entité personnelle : c'est en tant que *soma* caractérisé par une identité individuelle spécifique qu'il est un être fini, limité, et donc mortel. De ce point de vue, il convient de souligner le caractère *définitif* de la mort et donc aussi le caractère *unique* de la vie, ce qui s'oppose, par exemple, à la pluralité des vies dans la doctrine de la réincarnation. En ce sens, la mort est une donnée anthropologique incontournable.

Mais, pour cette raison même, elle suscite une profonde angoisse qui nourrit en l'homme la préoccupation de ce qui vient après, la question de l'immortalité. Les nouvelles religiosités et spiritualités sont le reflet de ce souci radical auquel il faut répondre, sous peine de refouler une fois de plus l'attente naturelle de l'homme.

A l'inquiétude de savoir ce qu'il y a au-delà de la mort, la tradition a répondu en priorité par la notion du jugement. Il y a dans la mort plus que la simple mort. Avec ou sans délai intermédiaire (les deux variantes existent dans le Nouveau Testament : on comparera Luc et Paul sur ce point), la perspective de la vie après la mort se trouve placée sous le signe de l'alternative entre la vie éternelle et la mort éternelle. Il y a donc comme des répercussions immortelles de la mort : serons-nous immortellement morts ou la mort nous ouvre-t-elle une vie nouvelle ? Le jugement, dont dépend la réponse à cette question, vient précisément donner tout son poids à la vie de l'homme comme vie unique, comme lieu de la décision face à ce jugement [11].

Le contraste me semble frappant : les nouvelles spiritualités ne connaissent presque pas la dimension du jugement, alors que la foi chrétienne l'institue comme fondamentale. Toutefois, nous le savons, l'idée du jugement comporte de nombreux dangers, et la tradition en révèle à satiété tous les abus possibles. Il convient donc, pour éviter ces travers, de préciser, sur quelques points centraux, le traitement spécifique de la question de la mort dans la foi chrétienne.

1. La mort est interprétée dans une perspective fondamentalement relationnelle. Elle est la fin des relations et donc l'isolement total. Posée dans ce contexte, la question du jugement s'énonce de la manière suivante : la mort est-elle aussi la coupure de la relation avec Dieu et, en ce sens, mort éternelle ? Ou la relation avec Dieu est-elle plus forte, si bien que même la mort, coupure de toute relation, trouve paradoxalement sa place dans la rela-

11. Le poids que la perspective du jugement fait peser sur la vie de l'homme pourrait être considéré comme la réponse au problème que soulève M. Kundera dans **L'insoutenable légèreté de l'être** (Paris, Ed. Gallimard, 1984) : « *Ne pouvoir vivre qu'une vie, c'est comme ne pas vivre du tout* » (p. 15).

tion avec Dieu ? L'eschatologie chrétienne souligne le maintien de la relation avec Dieu dans la mort et au-delà d'elle. Elle vient ainsi répondre à la préoccupation de la durée et de la destinée personnelle, telle qu'elle apparaît chez l'homme naturel. Mais en même temps, elle s'oppose au besoin naturel de maîtrise : l'immortalité n'est pas une propriété acquise et garantie ; elle n'est pas inscrite dans la substance humaine, elle est relation vécue avec le Dieu éternel. En ce sens relationnel, Luther peut parler paradoxalement d'un homme immortel : « *Celui à qui Dieu s'adresse, que ce soit dans la colère ou dans la grâce, est assurément immortel* »[12]. Mais pour cette raison justement, cette immortalité relationnelle, instituée comme une relation de parole et de foi, n'est pas à la disposition de l'homme mortel. Elle reste placée sous le signe du jugement, exprimé ici par l'opposition entre la colère et la grâce. Dans un sens identique, commentant le texte des *Actes des Apôtres* qui proclame l'annonce d'une résurrection des justes et des injustes (24, 15), Kierkegaard peut dire qu'il y voit « *la preuve de l'immortalité de l'âme ainsi formulée : elle n'est que trop certaine, crains-là* ». « *Car l'immortalité est le jugement* »[13]. Par là, le jugement se trouve lui aussi inscrit dans une perspective relationnelle, vécu comme relation existentielle avec Dieu.

2. Si le chrétien est appelé à croire que la relation à Dieu se maintient au-delà de la mort, il ne pourra toujours avoir qu'une foi dépouillée qui ne prétend à aucun savoir sur les choses d'après la mort. Très consciemment, la foi fait aveu d'ignorance. Placée sans cesse sous une expérience contraire, elle s'en remet pleinement à Dieu. Pour employer une formule de Luther, elle est « *l'espérance la plus pure en le Dieu le plus pur* »[14]. Elle n'est pas un savoir, une sagesse, une science des sciences sur la mort et sur l'au-delà. Ce point doit être accentué très fortement contre la sotériologie du savoir que développent les nouvelles formes de spiritualité. La foi ne sait rien, donc ne maîtrise rien, parce qu'elle vit la mort et l'immortalité sous le signe du jugement, d'un jugement qui l'expose constamment à la tentation de s'en remettre aux expériences humaines.

3. Le même accent vaut aussi pour la relation aux morts, qui touche à une préoccupation profonde et légitime de l'homme naturel. Toutefois,

12. WA 43 ; 481, 32-34 (**Commentaire de la Genèse**). Il s'agit bien d'un *homme* immortel et non d'une *âme* immortelle.
13. S. KIERKEGAARD, **Œuvres complètes**, Paris, Ed. de l'Orante, vol. 15, p. 193. Cf. tout le discours édifiant consacré au thème : « La résurrection des morts est proche, celle des justes — et des injustes » (pp. 191-201).
14. WA 5 ; 166, 16-19 (**Commentaire des Psaumes** de 1519).

le renouveau des pratiques occultes laisse transparaître une tentative de maîtrise sur les morts. Ici aussi, la foi chrétienne vient modifier la perspective : le souvenir des défunts, le deuil, le service funèbre sont vécus comme des lieux d'apprentissage de la non-maîtrise. La possibilité de confier les défunts à Dieu libère du désir de les posséder, de les maîtriser ; elle permet de les laisser aller en paix.

## le rapport du chrétien au monde : planter un pommier

Nous avons déjà souligné la connexion entre la préoccupation de la destinée de l'âme et l'expérience d'étrangeté que fait l'homme dans son rapport au monde. Il faut maintenant y revenir.

Si l'on refuse le dualisme de l'âme et du corps et que l'on inscrit l'homme comme entité indivisible dans la relation vécue avec le Dieu éternel, il est clair que l'attention se porte plus fortement sur le présent de cette relation. On retrouve, dans cette insistance sur le présent, la perspective de l'eschatologie actuelle ou réalisée [15]. En tant que relation immortelle de l'homme mortel avec Dieu, la vie éternelle prend sens ici-bas par son lien avec la personne du Christ. L'*évangile de Jean* illustre bien cet aspect : Christ étant l'anticipation du jugement, celui qui croit en lui a déjà passé le jugement, est déjà passé de la mort à la vie et donc vit déjà ici-bas de la vie éternelle. Bien sûr, cette vie nouvelle reste placée sous le signe de la tension entre « déjà » et « pas encore ». La mort comme jugement dernier reste, et l'assurance du croyant d'être déjà passé de la mort à la vie n'a de sens que devant cette échéance dernière. Mais sous le signe de cette tension, vécue comme constitutive de l'existence croyante, la relation au monde se trouve transformée. L'expérience d'étrangeté se trouve dépassée : le monde est reçu de Dieu, il est le lieu où l'homme est appelé à vivre et à agir, la création que le Créateur lui offre comme son milieu de vie. Comme création, le monde se trouve délivré de la menace apocalyptique de destruction et de perdition. Certes, il n'est pas éternel, comme chez Aristote, mais il est fini puisqu'il est créé. Le chrétien croit que « *la figure de ce monde passe* » (1 Co 7, 29). Mais cette certitude lui donne la possibilité de prendre distance, d'user du monde comme s'il n'en usait pas, et donc d'envisager sa fin sans le scénario de « fin du monde », mais avec

15. Par contre, J. Moltmann critique cette notion centrale de la théologie de Bultmann : cf. **Théologie de l'espérance. Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne**, Paris, Ed. du Cerf, 1970.

assurance et confiance, et même avec humour, un humour qui ne l'empêchera pas de faire ce qui doit être fait. Cet humour chrétien transparaît dans un propos qu'on attribue traditionnellement à Luther : « *La fin du monde serait-elle pour demain, je n'en planterais pas moins un pommier aujourd'hui* »[16]. C'est avec cette assurance-là que s'offre le renouveau véritable d'une spiritualité tonique, libérée de cette fascination morbide de la fatalité qui habite les renouveaux actuels de l'âme.

Dans un sens tout à fait analogue, Kierkegaard évoque la figure du rameur. « *Dans la barque, le rameur tourne le dos au but vers lequel il s'efforce pourtant. Il en est de même du lendemain. Quand, grâce au secours de l'éternel, l'homme vit plongé dans le jour présent, il tourne le dos au lendemain. (...) C'est ainsi qu'un homme doit s'orienter pour bien travailler aujourd'hui. Tout moment d'impatience où l'on veut regarder au but pour voir si l'on s'en approche un peu est toujours une cause de retard et de distraction. Non, sois une fois pour toutes et sérieusement résolu et mets-toi au travail, le dos tourné au but. Ainsi fait le rameur dans la barque, et de même le croyant. On pourrait penser qu'il est le plus éloigné de l'éternel auquel il tourne complètement le dos en vivant le jour présent, tandis qu'un autre cherche à découvrir cet éternel ; et pourtant, c'est le croyant qui en est le plus proche, alors que l'apocalyptique en est le plus éloigné.* »[17]

**pierre bühler**

16. Même si ce propos reflète bien l'esprit de Luther, son authenticité n'est pas attestée historiquement. Cf. Th. KNOLLE, « Legendäre Lutherworte », **Luther. Mitteilungen der Luthergesellschaft**, 30e année, 1959, pp. 114-120.
17. S. KIERKEGAARD., **Œuvres complètes, op. cit.**, pp. 68sv.

# controverse sur la résurrection des morts (marc 12, 18-27)

*Le dialogue didactique sur la résurrection des morts reçu par l'*évangile de Marc *apparaît comme le lieu de confrontation de deux compréhensions radicalement différentes de la foi chrétienne, à l'intérieur même du christianisme primitif, engendrant deux types significatifs de langages sur l'après-mort. Le narrateur récuse ironiquement les représentations objectivantes de la tradition apocalyptique au nom d'un kérygme hellénistique qui requiert la confiance risquée en la fidélité de Dieu, ici et maintenant. L'enjeu du débat relève de la théologie systématique. Deux logiques du discours chrétien s'opposent. La première se présente comme une connaissance religieuse surnaturelle de la réalité et de l'histoire ; sa force est de donner une claire vision du monde, de nourrir l'imaginaire et de se soustraire par principe à toute vérification. La seconde se présente comme une possibilité de compréhension de l'existence, déterminée par la proclamation de la mort et de la résurrection de Jésus, vérifiable dans le domaine de la subjectivité. Pour analyser les données de cette confrontation, les procédures ici employées combinent les méthodes classiques de la* Formgeschichte, *de la rhétorique et des logiques de la communication.*

L'intérêt suscité par le dialogue entre Jésus et les sadducéens, que Marc rapporte, tient en particulier au fait qu'il contient le seul enseignement sur l'après-mort que le Nouveau Testament attribue à Jésus. La parabole du riche et du pauvre Lazare (Lc 16, 19-31) et la grande fresque du jugement (Mt 25,31-46) présupposent bien une certaine idée de l'au-delà. Mais, tout d'abord, la résurrection n'est pas vraiment l'objet de ces deux récits ; elle n'est que le cadre juif de l'exhortation. Ensuite, les deux sont de toute évidence des compositions catéchétiques des communautés post-pascales. Il en va de même des grands discours de l'*évangile de Jean* (Jn 5, 19-30 ; Jn 11, etc.). Résultat : Mc 12, 18-27 présente la seule prise de position de Jésus sur le thème. Mais dire cela revient en fait, probablement, nous le verrons, à trop demander à cette seule histoire. Comme nous le verrons aussi, c'est sans doute, en même temps, lui attribuer trop peu d'importance.

L'hypothèse à laquelle nous conduira l'analyse est la suivante : il est difficile de tenir Jésus lui-même pour responsable des explications qui lui sont ici prêtées. Il intervient comme l'un des personnages mis en scène par une construction dramatique. Celle-ci met en présence une diversité de points de vue (celui des sadducéens, celui que les sadducéens prêtent à Jésus et celui qui est prêté directement à Jésus par la narration) qui représentent littérairement une diversité de positions chrétiennes en conflit sur la question de la résurrection [1].

Si l'hypothèse devait convaincre le lecteur, le corollaire en serait que les traditions évangéliques n'ont conservé aucun propos de Jésus sur l'après-mort et que la totalité des discussions néo-testamentaires sur la question — le logion de 1 Th 4, 16-17 compris — proviennent de la réflexion théologique menée de diverses manières à partir de l'événement de la mort et de la résurrection de Jésus.

## I

## l'argumentation du récit

Selon un certain consensus actuel de l'exégèse, c'est l'*évangile de Marc* qui a placé ce dialogue dans la séquence des controverses à Jérusalem (11,27 - 12,37). Probablement l'évangéliste a-t-il trouvé dans le patrimoine de son école plusieurs collections déjà formées de ces récits [2]. A mon sens, il en a utilisé au moins trois. La première subsiste, pratiquement intacte, en Mc 2, 15-28 : elle se présente comme un ensemble de règles communautaires. La discussion avec les pharisiens donne le cadre narratif d'un enseignement sur l'attitude à adopter à l'égard des païens, des jeûnes et du sabbat. Mc 7, 1-23 traite de questions semblables : avec qui est-il permis de manger, et dans quelles conditions (cf. Ga 2, 11-14) ? Il ne s'agit pas, à proprement parler, d'une collection, mais d'un agrégat qui s'est développé, selon un processus parallèle, autour d'éléments plus anciens (v. 15). La seconde collection devait rassembler la catéchèse sur le mariage (10, 2-12), sur les enfants (10, 13-16), sur les richesses (10, 17-27), sur le pouvoir (10, 35-45) et se terminait par le sommaire sur

1. L'hypothèse présentée doit beaucoup à la discussion, avec mon collègue P.-L. DUBIED, de Neuchâtel, d'une autre interprétation proposée à la Faculté de théologie de Montpellier par P. ROLIN, dans le cadre d'un séminaire de recherche néotestamentaire.

2. Recherche classique sur la question : H.W. KUHN, **Ältere Sammlungen im Markusevangelium**, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.

le grand commandement (12,28-34). La forme littéraire le montre : il s'agit chaque fois, pour le mouvement qui compose ces récits, de placer sous l'autorité de Jésus l'interprétation de la Loi qui lui paraît légitime. La troisième collection contenait les controverses sur l'autorité de Jésus (11,27-33), sur l'impôt à César (12,13-17), sur la résurrection (12, 18-27) et, en conclusion, la dispute christologique de 12,35-37.

Dans le cadre de l'*évangile de Marc*, le *contexte de communication implicite* du récit est déterminé par le genre de la tragi-comédie que le rédacteur a donné à sa construction dramatique[3]. La succession des controverses qui introduisent la Passion en prépare le dénouement. La mort du Nazaréen apparaît comme la révélation du Fils de Dieu (15,39). La croix est interprétée comme le paradoxe de la communication du Dieu qui met en échec la sagesse des sages (le christianisme éclairé des traditions hellénistes et les savantes spéculations des cercles apocalyptiques du christianisme primitif). On le voit : en intégrant la collection à sa narration, par une procédure qui rappelle celle de la citation, l'évangéliste opère une critique radicale de la perspective qui la sous-tend. Le contexte implicite du récit de Mc 12,18-27 dans le cadre de la collection prémarcienne est, en effet, explicitement didactique : par la confrontation de divers points de vue, il s'agit de présenter et de résoudre, dans le langage le plus direct, un conflit d'interprétation. De la même manière que Socrate est mis en scène dans les dialogues de Platon pour donner autorité à la vérité, Jésus est crédité de réponses qui légitiment un certain point de vue.

« 18 *Alors viennent à lui des Sadducéens — qui disent qu'il n'y a pas de résurrection* — et ils l'interrogent en disant :

19 *Maître*, Moïse a écrit pour nous
*que si le frère de quelqu'un meurt, quitte une femme et ne laisse pas d'enfant, que son frère prenne sa femme et suscite une postérité à son frère.*

20 *Il y avait sept frères ; et le premier prit femme et, mourant, il n'a pas laissé de descendance ;*
21 *et le second la prit et mourut sans quitter de postérité : et le troisième la même chose ;*
22 *et les sept ne laissèrent pas de postérité. En dernier*

3. Le concept de *contexte de communication implicite* englobe ceux d'*auteur implicite* et de *destinataire implicite* et entend rendre compte des éléments d'évaluations métalinguistiques à l'intérieur du récit. Sur cette question, Ch. HARDMEIER, **Texttheorie und biblische Exegese**, München, Kaiser Vlg., 1978.

*de tous, la femme aussi mourut.* 23 *A la résurrection, lorsqu'ils ressusciteront, duquel d'entre eux sera-t-elle la femme? Les sept, en effet, l'ont eue pour femme.*

24 Jésus leur dit :
*N'est-ce pas pour cela que vous êtes dans l'erreur, ne connaissant ni les Ecritures ni la puissance de Dieu?*

25 *Quand ils ressuscitent des morts, en effet, ils ne se marient pas ni ne sont épousées, mais ils sont comme des anges dans les cieux.*

26 *Au sujet des morts, qu'ils ressuscitent, n'avez-vous pas lu, dans le livre de Moïse, au passage du Buisson, comment* Dieu lui a parlé en disant :

*Je suis le Dieu d'Abraham et le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob.*

27 *Il n'est pas Dieu de morts, mais de vivants.*
*Vous êtes grandement dans l'erreur.* »

L'intrigue fait valoir trois points de vue.

Le *premier point de vue* est celui que le narrateur attribue explicitement aux sadducéens : « *Ils disent qu'il n'y a pas de résurrection* ». Cette explication est conforme à ce que défendaient effectivement les sadducéens. Mais ce constat est tout à fait secondaire pour l'interprétation et prend les choses à rebours. Déterminant, en revanche, est le fait que le récit fait appel à la figure des sadducéens précisément parce que la négation de la résurrection fait partie de leur système de conviction. La configuration du récit détermine le choix des personnages. Cette remarque est, en l'occurrence, insuffisante : non seulement les sadducéens sont choisis pour ce qu'ils croient — ou ne croient pas —, mais le narrateur prend la peine d'élucider les raisons de son choix. Les protagonistes de la controverse sont les porte-parole de thèses théologiques concurrentes dans le débat d'idées qui nous est présenté.

Les sadducéens construisent alors toute une histoire pour ridiculiser un *deuxième point de vue.* La suite du récit le montrera : la position que les sadducéens prêtent à Jésus n'est pas celle que lui prête le narrateur. Plus précisément, ce dernier construit dans la bouche des sadducéens, sous la forme d'une casuistique rabbinique (la question est discutée à partir de l'application de Dt 25,5-6), une théorie dont le contenu est celui des spéculations de la tradition apocalyptique. Le grotesque de la construction manifeste clairement qu'à moins d'un retournement imprévu de la nar-

ration, les idées aventureuses évoquées par le sarcasme des sadducéens ne sont pas encore celles que tente d'établir le récit. Du point de vue argumentatif, on constatera néanmoins que les sadducéens ont renforcé sensiblement la crédibilité de leurs propres doutes. En termes d'analyse des logiques de la communication, on dira que l'élaboration sophistiquée de leur question ressortit typiquement à une stratégie de désinformation qui applique la tactique du brouillage pour la rendre insoluble. La combinaison de la discussion sur la résurrection avec celle de Dt 25,5-6 a rendu l'affaire logiquement inextricable et toute réponse impossible.

Comment Jésus va-t-il s'en tirer ? *Son point de vue* se trouve évidemment au v. 27 : « *Il n'est pas Dieu de morts, mais de vivants* ». Il est fondé, par le récit, sur la citation de l'*Exode* (3,6). Il faudra revenir, bien sûr, sur la signification de l'affirmation de Jésus — qui semble être aussi celle du narrateur —, mais aussi sur les présupposés de la référence scripturaire et sur la pertinence de son utilisation ici. Dans l'immédiat, on remarquera que la réponse des v. 26-27, à elle seule, ne fait pas le poids face à l'interrogation rusée des sadducéens. On se rappelle que, par la formulation qu'ils lui ont donnée, ils ont occupé une position forte dans le jeu de la discussion [4]. Elle se trouve maintenant encore renforcée. Ils peuvent, en effet, fort bien souscrire au point de vue énoncé par Jésus sans pour autant remettre en cause leurs propres thèses. Que Dieu soit le Dieu des vivants et non des morts n'entraîne pas la nécessité de la foi en la résurrection. La réponse de Jésus, d'une certaine manière, a encore fait gagner du terrain aux sadducéens en leur laissant la possibilité d'un accord sur ce point. C'est d'ailleurs bien l'un des paradoxes de cette controverse : à certains égards, les prétendus adversaires sont d'accord sur le fond du problème. Les croyances en la résurrection, telles du moins qu'elles sont présentées dans les v. 19-22, n'ont pas l'air d'emporter plus d'adhésion de la part de Jésus que des sadducéens. On serait à deux doigts de penser que Jésus non plus ne croit pas en la résurrection.

Sa première réponse n'est guère à même de convaincre davantage les sadducéens (v. 24-25). La représentation selon laquelle les ressuscités, dans le monde à venir, seront comme des anges qui ne prennent ni femme ni mari, parce qu'étant éternels, ils n'ont pas besoin de se reproduire, vient elle aussi de la tradition apocalyptique (*Hénoch éthiopien* 51,4 ; 104,6 ; *Apocalypse syriaque de Baruch* 51,10). Elle présuppose la

4. M. D. DAVIS, **Game Theory. A Nontechnical Introduction**, Basic Book, New York, London, 1970.

croyance en la résurrection — que nient précisément les sadducéens — et ne statue que sur son *comment*. Elle provient en outre d'un corpus de spéculations auquel ils ne reconnaissent aucune autorité. L'argumentation de Jésus se révèle par conséquent inapte à remettre en cause les convictions des sadducéens eux-mêmes. D'un point de vue rhétorique, les v. 24-25 contribuent, en revanche, à une autre opération. En recourant au même registre apocalyptique que la construction casuistique des v. 19-22 et en le faisant de manière à soustraire la discussion aux spéculations qui l'obscurcissaient (si les ressuscités sont comme des anges, la question de la résurrection ne peut se poser dans les termes du v. 23), Jésus met en échec la stratégie de brouillage des sadducéens.

Concluons provisoirement : les sadducéens, qui disent qu'il n'y a pas de résurrection, prennent à partie Jésus en construisant une grande histoire rabbinique sur la base d'un langage apocalyptique dont ils ne prennent pas au sérieux un traître mot. Jésus dégonfle leur affaire et leur donne une réponse qui leur laisse tout le terrain. L'intrigue se dénoue par un retournement surprenant qui fait apparaître le profond accord des prétendus adversaires.

## II

## la forme littéraire, le « sitz im leben » et la fonction du récit

Le résultat étrange auquel conduit l'analyse vient peut-être du présupposé dont elle est partie : la controverse ne serait qu'une composition littéraire post-pascale (comme Lc 16, 19-31 ou Mt 25, 31-46) construite sur un modèle proche de celui des dialogues socratiques de Platon. Ce présupposé doit maintenant être discuté.

Selon un certain consensus actuel de l'exégèse, le récit est le résultat d'une élaboration en plusieurs étapes[5]. On en distingue deux, en tout

5. Les thèses discutées dans ce paragraphe sont en particulier celles de R. BULTMANN, **Geschichte der Synoptischen Tradition**, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921 ; V. TAYLOR, **The Gospel according to St Mark**, London, Macmillan 1957 ; A. SUHL, **Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium**, Gütersloh, Mohn 1965 ; R. PESCH, **Das Markusevangelium 2. Teil** (HThk II/2), Freiburg, Herder, 1977 ; A. J. HULTGREN, **Jesus and his adversaries**, Minneapolis, Augsburg, 1979 ; J. GNILKA, **Das Evangelium nach Markus. 2. Teil** (EKK II/2), Neukirchen, Zürich, Neukirchner/Benzinger, 1980.

cas, avant son intégration dans l'*évangile de Marc*. Il n'échappe, en effet, à personne que la seconde réponse de Jésus (v. 26-27) se présente, avec son introduction particulière (« *Au sujet des morts, qu'ils ressuscitent* »), comme une adjonction artificielle à la tradition primitive. Celle-ci ne comprenait que les v. 18-25 ou, éventuellement, dans une première version, que les v. 19-23. Le logion du v. 25 en était le centre et le noyau littéraire. Le *Sitz im Leben* des v. 19-25 ainsi constitués était l'apologétique ou la catéchèse de la communauté qui entendait défendre sa foi en la résurrection de Jésus contre l'Ecriture, ou qui se proposait de définir une règle de conduite eschatologique sur le mariage. Les v. 26-27 sont un commentaire secondaire. Ils proviennent de la communauté hellénistique : la combinaison de la thèse du v. 27 et de la référence aux patriarches (v. 26 : « *Je suis le Dieu d'Abraham...* ») présuppose une conception juive hellénistique de l'eschatologie selon laquelle les pères, en prémices de la résurrection, sont déjà vivants auprès de Dieu, et qui atteste une emprise certaine de l'idée grecque de l'immortalité de l'âme sur la conceptualité juive [6]. Ces versets ont pour fonction de fonder scripturairement la foi en la résurrection, de consoler les croyants devant le retard de la parousie ou d'opérer une critique théologique des spéculations apocalyptiques.

Ces considérations s'appuient sur une importante batterie d'arguments. On remarque tout d'abord que la double référence à Dt 25, 5-6 et à Gn 38, 8 n'est pas faite d'après la version des Septante, mais, probablement, d'après l'hébreu. Les v. 18-25 et les v. 26-27 seraient donc de deux provenances différentes, les premiers étant plus anciens et ayant servi de point de départ à la rédaction des seconds, qui n'ont jamais eu d'existence indépendante. On fait valoir ensuite l'absence de tout motif christologique dans l'argumentation. Alors que les lettres pauliniennes, par exemple, fondent la foi en la résurrection des morts sur le kérygme pascal et sur l'événement de la résurrection de Jésus (Rm 8 ; I Co 15 ; I Th 4, 14), la controverse s'appuie entièrement sur des motifs classiques de l'apocalyptique juive. On a là l'attestation du caractère archaïque de sa formation, qui remonte aux origines de la tradition. On en trouve confirmation dans la mention des sadducéens, qui disparaissent ensuite complètement du monde narratif du christianisme.

6. Dans la littérature intertestamentaire : **Quatrième livre des Maccabées**, 7, 18-19 ; 13, 17 ; 16, 24-25 ; mais aussi, différemment, **Testament de Juda** 25, 1 ; **Testament de Benjamin** 10, 6-8.

Tous ces arguments sont impressionnants. Ils n'ont aucune solidité. Il est exact que le v. 19 ne cite pas la Septante, mais il ne cite pas plus l'hébreu. La première parle de ne pas laisser de *descendance*, le texte hébraïque de ne pas laisser de *fils*. Le v. 19 ne suit ni l'un ni l'autre : comme la tradition helléniste en a l'habitude, il parle d'*enfants*. Le narrateur se contente d'une référence libre. Mais, en fait, les v. 20-22 montrent bien qu'il a la Septante sous les yeux. Dans la présentation du cas, il retrouve en effet le thème de la *descendance* (v. 20.21.22) qui lui vient directement de cette version. L'absence d'une argumentation christologique analogue à celle des épîtres pauliniennes n'est en rien étonnante. Il faut, pour s'en laisser surprendre, ne pas remarquer que le genre littéraire n'est pas le même. La référence explicite de l'apôtre au Ressuscité trouve son équivalent dans la mise en scène du Terrestre qui parle avec l'autorité du Seigneur élevé. Que Jésus donne l'enseignement normatif est aussi un argument christologique — employé de façon conséquente par tous les évangiles, qu'ils soient canoniques ou non. Enfin, que le récit fasse intervenir les sadducéens n'a, on l'a vu, rien de mystérieux : cela tient tout simplement au thème discuté.

On ajoutera à la réfutation deux preuves formelles qui s'inscrivent dans la perspective structurale de la *Formgeschichte*. La première touche à l'inconsistance dramatique des v. 18-25. La question des v. 19-23 est d'abord démesurée par rapport à la réponse des seuls v. 24-25. L'ensemble constitue ensuite un jeu de question-réponse dont la platitude n'a aucun équivalent dans la tradition synoptique. On notera en particulier que tous les apophtegmes archaïques ont une structure paradoxale qui fait complètement défaut ici (Mc 3,1-6 ; 11,27-33 ; 12,13-17)[7]. La communication de Mc 12,18-25 est des plus directes, et ressortit de façon exemplaire aux genres didactiques. Or, précisément — et c'est là le second argument —, l'emploi des citations scripturaires comme argument d'autorité n'apparaît que dans les dialogues didactiques de la seconde génération : par exemple, dans la constitution de la controverse sur le pur et l'impur (Mc 7,1-23) ou dans l'élaboration de l'enseignement sur le divorce (Mc 10,2-12) à partir du logion hellénistique de Mc 10,9.

7. Le concept d'*apophtegme* est repris par Bultmann d'Aristote pour désigner l'ensemble des controverses et des débats d'école formés d'un enseignement encadré d'un contexte narratif. Dans l'article, je préfère la catégorie de *dialogue didactique* : cf. K. BERGER, **Formgeschichte des Neuen Testaments**, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1984.

Les conclusions à tirer sont les suivantes. Le dialogue de Mc 12, 18-27 est, dans son ensemble, une composition littéraire du judéo-christianisme hellénistique. Celle-ci met en scène une discussion dont le narrateur entend tirer une leçon. Le genre est le même que celui des controverses entre Jésus et les pharisiens. Dans ces dernières, le mouvement helléniste fait appel à l'autorité de Jésus — c'est-à-dire à la christologie — pour valider son interprétation de la Loi contre d'autres mouvements chrétiens restés plus proches, sur ce point, de l'enseignement rabbinique. Le débat est semblable à celui qui apparaît, en Ga 2, 11-14, entre la communauté d'Antioche et les judéo-chrétiens jérusalémites de l'entourage de Jacques. Il est probable dès lors que les pharisiens et les scribes descendus de Jérusalem, en Mc 2, 15-28 ou 7, 1-23, ne représentent rien d'autre, dans la fiction littéraire, que le point de vue du christianisme jérusalémite. La question rebondit alors : de quoi discute-t-on et qui est en débat dans la controverse sur la résurrection ?

## III

## le débat théologique sur la résurrection

Au point où nous en sommes de l'enquête, la situation apparaît de façon assez claire. L'argumentation du récit entend honorer l'interrogation des sadducéens, tout en récusant la réponse implicite qu'elle construit [8]. Elle appartient au monde littéraire du judéo-christianisme hellénistique et entend manifestement faire valoir son interprétation de l'eschatologie. L'enseignement qu'elle propose (« *Il n'est pas un Dieu de morts, mais de vivants* », appuyé sur Ex 3, 6) pourra être compris assez aisément à partir du corpus auquel elle appartient.

Le patrimoine de la tradition helléniste est l'un des plus importants des premières écoles néotestamentaires. Il comprend non seulement l'ensemble apologétique et didactique des collections de controverses, mais aussi une bonne partie des récits de miracles (dans la mesure où, comme G. Theissen l'a montré, ceux-ci constituent une forme de langage indépendante du

8. E. SCHWEIZER, **Das Evangelium nach Markus** (NTD 1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. La controverse discute sur deux fronts : a) sur *le fait* de la résurrection, avec le scepticisme des sadducéens qui ne veulent plus compter sur la capacité de Dieu de faire du neuf ; b) sur *le comment* de la résurrection, avec les pharisiens, dont la sûreté dogmatique croit pouvoir posséder Dieu.

radicalisme itinérant auquel ils sont liés narrativement[9]), la composition liturgique de la Passion et, surtout, les formules christologiques sotériologiques citées par les épîtres pauliniennes (Rm 1,3-4 ; 3,24-25 ; 4,24 ; 1 Co 10,16 ; 11,23 b-26 ; 15, 3b-5 ; Ga 1,4, etc.). Ces dernières ont pour particularité de concentrer l'Evangile dans le double événement de la croix et de la résurrection, compris comme événement de salut. Leur conception du christianisme, ainsi définie, diffère considérablement de celle que représente le point de vue récusé par la controverse sur la résurrection. Ce dernier est présenté distinctement par la narration comme étant celui de la tradition apocalyptique. Pour celle-ci, la mort de Jésus ne revêt aucune signification théologique particulière. L'accent est placé tout entier sur l'enseignement de Jésus ressuscité. La conscience de ce mouvement apocalyptique trouve son expression privilégiée dans les oracles prophétiques du Seigneur rassemblés dans la source Q. On en rencontre une trace parallèle dans le logion charismatique cité par Paul en 1 Th 4,16-17 (et dans l'écho que lui fait le « mystère » de 1 Co 15,51-52)[10].

Le présupposé herméneutique de la tradition apocalyptique est que le Ressuscité ne cesse d'instruire sa communauté par la bouche de ses inspirés. L'argumentation s'appuie aussi sur la christologie, mais celle-ci est comprise tout autrement qu'elle ne l'était par les hellénistes : elle ne renvoie pas au passé, mais se manifeste ici et maintenant dans le présent. Les formules kérygmatiques des hellénistes font de l'événement historique de la mort de Jésus, interprété par la proclamation de Pâques, le fondement de la foi chrétienne. Dans le système de conviction des charismatiques, le Fils de l'Homme élevé se révèle immédiatement, dans l'instant. Il donne aux siens, sans médiations, la connaissance des événements derniers et — corollaire — il édicte les conditions de l'entrée dans le Royaume. La forme donnée par ce mouvement à ses traditions est solidaire de sa compréhension de soi. Son savoir se présente sous la forme de visions, de sentences eschatologiques et d'énoncés de droit sacré. Le défi posé aux théologiens de ses écoles n'est pas de comprendre la destinée énigmatique du Jésus de l'histoire, mais de rassembler les oracles, de les transmettre et de les appliquer.

9. G. THEISSEN, **Urchristliche Wundergeschichten**, Gütersloh, Mohn, 1974.
10. Le concept *apocalyptique* est considéré ici du point de vue herméneutique selon lequel le pouvoir visionnaire et charismatique des inspirés a pour fonction de dévoiler l'arrière-monde religieux de la réalité. Cette définition exclut, bien entendu, du corpus considéré l'**Apocalypse de Jean** dont le recadrage christologique fait une anti-apocalypse (cf. H. KOESTER, **Einführung in das Neue Testament**, Berlin, De Gruyter, 1980).

Dans la perspective ainsi constituée, le développement de l'imaginaire apocalyptique ne se donne pas pour une spéculation, mais, au contraire, il est reçu comme la base divine de l'assurance religieuse qui détermine le présent par la certitude de l'éternité :

> « *Alors le soleil s'obscurcira*
> *et la lune ne donnera plus sa clarté*
> *et les étoiles se mettront à tomber du ciel*
> *et les puissances qui sont dans les cieux seront ébranlées.*
>
> *Et alors on verra le Fils de l'Homme*
> *venant dans les nuées avec puissance et gloire.*
> *Et alors il enverra ses anges et il rassemblera les élus,*
> *des quatre vents,*
> *des extrémités de la terre jusqu'aux extrémités du ciel.* » (Mc 13, 24-27)
>
> « *Au signal donné,*
> *à la voix de l'archange*
> *et au son de la trompette de Dieu,*
> *le Fils de l'Homme descendra du ciel,*
> *et les morts seront ressuscités,*
> *et ceux qui resteront seront enlevés avec eux,*
> *sur les nuées,*
> *à la rencontre du Seigneur, dans les airs.* »
> (1 Th 4, 16-17) [11]

La force descriptive de ce langage, le caractère objectivant de ses propositions — qui donnent la sécurité d'une claire vision du monde — et le statut péremptoire de ses énoncés ressortissent tous à la communication analogique. Ils expliquent la puissance de son emprise sur les esprits et son succès jamais démenti dans l'histoire de la chrétienté. La controverse helléniste, avec raison, ne se lance dans aucune réfutation rationnelle. Avec raison, elle se situe d'abord sur le même terrain de la communication analogique et elle se sert du comique pour désamorcer la fascination exercée par la mythologie apocalyptique. Elle fait ainsi place nette pour tenter, dans un autre mode de langage, sa propre hypothèse. Il ne suffit pas, en effet, de récuser la solution apocalyptique. L'école hellénistique se trouve confrontée, elle aussi, à la tâche de repenser

11. Telle était la teneur, à mon sens, de la tradition citée par l'apôtre.

l'eschatologie. La nécessité ne vient pas, bien entendu, des sadducéens, qui sont fort étrangers à ses préoccupations ; mais les sadducéens sont de bons porte-parole, dans la fiction littéraire, de ses propres doutes et des interrogations surgies de l'événement de Jésus, de la tradition vétérotestamentaire et de la confrontation avec les questions de la culture hellénistique.

La réponse proposée dans les v. 26-27 se réfère en premier lieu à la christologie : la thèse théologique formulée est placée, comme citation, dans la bouche de Jésus et, par là-même, sous son autorité. Mais la référence christologique ne suffit pas à lever les malentendus. C'est que la christologie, on l'a vu, fait partie du débat. Le recours à l'Ecriture vient lever cette hypothèque : il ancre la théologie dans l'histoire. En citant l'un des passages fondamentaux de l'Ancien Testament (le texte est celui d'Ex 3, 6, mais l'introduction de la citation élargit explicitement la référence à l'ensemble de la révélation du Nom de YHWH), l'argumentation résiste une seconde fois à la tradition apocalyptique sur son propre terrain. Elle réaffirme la foi vétérotestamentaire en la fidélité de Dieu à ses promesses. Pour le judaïsme hellénistique, on l'a vu, l'évocation des patriarches a cependant pris un sens eschatologique. « *Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob* » n'est pas qu'un rappel de l'Alliance, mais la confession d'un Dieu vivant auprès de qui reposent, déjà vivants, les pères, attestation de la résurrection promise des morts qui les rejoindront. Aux spéculations apocalyptiques, les hellénistes opposent la confiance risquée d'Israël en l'avenir de Dieu. La conséquence du retournement est que l'eschatologie n'est plus un discours sur l'avenir (« *Au son de la trompette...* »), mais une parole pour le présent. C'est-à-dire : la confiance existentielle en la fidélité de Dieu dès maintenant et à jamais est une décision requise ici et maintenant : Dieu n'est pas un Dieu de morts, mais de vivants [12].

12. Le postulat du rationalisme critique (K. POPPER, H. ALBERT) est que toute proposition est falsifiable (est en mesure de donner les conditions auxquelles elle doit être déclarée fausse) ou insignifiante. La question posée à la théologie est la manière dont elle entend répondre au défi. Celui-ci est particulièrement impressionnant quand il s'agit d'énoncés sur l'après-mort. Les tentatives classiques de le relever consistent à contester la pertinence des critères objectifs de falsification pour les assertions théologiques ou à faire valoir le caractère métaphorique du discours religieux. Dans les deux cas, on fait la part belle au rationalisme critique qui a beau jeu, alors, de présenter la théologie comme le symbole même du discours obscurantiste. La proposition originale de P. PAROZ dans **Foi et raison** (Genève, Ed. Labor & Fides, 1985) est la

Un dernier mot pour remarquer le même retournement, mais radicalisé, chez Paul. 1 Th 4, 16-17 est introduit, au v. 15, par un commentaire qui en fait l'interprétation existentiale, et le tout est fondé christologiquement sur la formule sotériologique du v. 14. La réflexion paulinienne sur l'eschatologie s'aiguise au fil des différentes lettres et trouve sa formulation la plus radicale en Rm 14, 7-9 :

> « *En effet, personne de nous ne vit pour lui-même et personne de nous ne meurt pour lui-même,*
> *car, si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur.*
> *Et, si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur.*
> *Donc, que nous vivions ou que nous mourions, nous sommes au Seigneur.*
> *C'est en effet pour cela que Christ est mort et qu'il a repris vie, pour être Seigneur des morts et des vivants.* »

**françois vouga**

suivante : une assertion peut être falsifiable non seulement sur le terrain de l'objectivité, mais aussi sur celui de la subjectivité. Cela signifie en l'occurrence que le discours chrétien est falsifiable : a) si ses assertions sont objectivement démenties ; b) si la compréhension de soi qu'il propose s'avère inapte à rendre compte de l'existence et à lui donner sens. Les conséquences de cette proposition pour notre hypothèse d'interprétation de Mc 12, 18-27 sont les suivantes : la logique des énoncés objectivants du langage apocalyptique — comme de n'importe quel système d'autorité religieuse — est fondamentalement inapte à résister aux assauts du rationalisme critique. La logique existentiale du narrateur présente en revanche toutes les conditions nécessaires pour être soumise à la falsification, c'est-à-dire pour être proposée comme compréhension possible de l'existence au rationaliste critique.

# ressusciter pour apprendre à vivre et à mourir

## la résurrection de lazare selon l'évangile de jean (11, 1-44)

---

*Le récit de Jean est ici sondé sur deux grandes questions :*
*1. Comment penser le rapport entre la vie et la mort et, parmi les acceptions proposées par le récit, laquelle choisir pour croire en la résurrection ?*
*2. Quel rapport établir entre « croire » et « ressusciter » ? Ces deux actes sont-ils extérieurs l'un à l'autre ou bien relèvent-ils d'un même éveil ou réveil du sujet ?*
*La compréhension de cette analyse suppose évidemment qu'on ait relu le texte évangélique et qu'on le garde sous les yeux.*

---

Un champ de fouilles demande à l'archéologue deux types de recherches : une analyse minutieuse des vestiges et fondations observables ; une reconstruction hypothétique des monuments disparus, par exemple sous forme de maquette. Toute proportion gardée, un texte exige également ce double travail. Je ne présenterai pas ici une analyse détaillée du chapitre 11 de *Jean*[1]. Je m'efforcerai, en revanche, d'en construire un modèle hypothétique : ce qu'il faut avoir en tête pour obtenir une lecture cohérente du texte. Il s'agira principalement de relever les corrélations établies par le récit entre la *vie*, la *mort* et la *résurrection* de Lazare, de telle sorte qu'elles puissent s'articuler dans le *croire* : que faut-il penser de la vie et de la mort pour croire en la résurrection ? La question ne se poserait pas si le récit se contentait de raconter la résurrection factuelle de Lazare (dont il ne donne d'ailleurs aucune description). Mais il est clair que le récit, tout en s'acheminant vers cette résurrection, procède à la refonte des catégories de vie et de mort. C'est précisément sur la compréhension de ces notions que s'affrontent les personnages du texte, que des contradictions surgissent entre modèles divergents, et ce n'est que dans l'univers de signification promu par l'acteur principal — le Seigneur — qu'elles en viennent à s'édifier dans un ensemble cohérent. En particulier, on aura à se demander comment concevoir la *résurrection* pour qu'elle n'apparaisse pas comme la restauration de la vie antérieure, ni comme l'esca-

1. Cette analyse sera publiée dans un dossier à paraître sur **l'évangile de Jean** (chap. 7-12) au Centre Thomas More, (B. P. 105, 69210 L'Arbresle).

motage de la mort, sans oublier — complication supplémentaire — l'éventualité, envisagée par le texte, que Lazare soit mis à mort ultérieurement, après sa résurrection !

# I

## la vie et la mort

La première donnée qu'impose le récit est la *réalité* du décès de Lazare. Il faut consentir à cette contrainte textuelle, affirmée sans équivoque dès la première séquence et reprise avec insistance dans la dernière. Au doute qui subsiste dans l'esprit des disciples sur le sommeil de Lazare, d'abord assimilé au repos d'un convalescent, Jésus oppose un démenti formel : « *Lazare est mort* » (11,14) ; et, pour confirmer le fait, on apprendra en fin de parcours, par la bouche de Marthe, que son corps est en voie de décomposition (11, 39). La mort n'est donc pas une quelconque maladie, ni par conséquent la résurrection une simple guérison.

### l'inéluctabilité de la mort

La seconde donnée mise en évidence par le texte est le caractère inéluctable de la mort. L'enchaînement des événements montre que, là où Lazare risquait sa vie, il n'y eut personne pour empêcher la maladie de suivre son cours et que Jésus lui-même ne s'est pas déplacé, malgré l'avertissement des deux sœurs. Il ne s'agit, de la part de Jésus, ni de négligence, ni de défaut d'assistance à personne en danger, bien que le groupe des sœurs et des juifs de leur entourage ait eu du mal à concilier l'amour de Jésus pour Lazare et son absence à son chevet. Mais cette difficulté même à concilier l'amour et le retrait de Jésus, tous deux incontestés, démontre que, dans l'univers de l'acteur principal, il n'est pas possible de faire l'économie de la mort. Attendre de lui une protection contre cette issue inévitable est un espoir illusoire comme est stérile le regret de sa non-intervention. Allons plus loin : le délai voulu par Jésus à sa venue, son refus de partager le regret exprimé par les deux sœurs, indiquent que, pour son compte, l'évitement de la mort, pour autant qu'il implique le vœu d'une prolongation indéfinie de la vie, est à ranger parmi les fausses valeurs. Sa résistance au dispositif de guérison mis au point par les sœurs, en dépit de l'amour porté à l'ami, ne peut s'expliquer que par l'instauration d'un contre-dispositif dans lequel l'assomption de la mort doit être tenue pour une valeur

véritable et, pour ainsi dire, la condition de l'accès à la forme de vie impliquée par la résurrection.

## entre la mort et la vie, une pierre qui s'ouvre et se ferme

Quelle est donc la position de Jésus à l'égard de la mort ? Ni résignation, ni révolte, mais affrontement. On observera que, si dans la première partie du récit Jésus déjoue le dispositif d'urgence imaginé par les sœurs et laisse la mort s'inscrire sur le parcours de Lazare, dans la seconde partie il faut qu'il lutte contre un autre dispositif, de retardement celui-là, et qu'après bien des résistances, il finisse par arriver au tombeau. Autant les sœurs s'efforcent de hâter sa venue durant la maladie de Lazare, autant elles freinent son avancée vers l'espace de la mort, une fois Lazare enseveli. La résistance culmine dans l'avertissement de Marthe : « *Seigneur, il sent déjà* ». La mise en garde vise à prévenir l'*enlèvement de la pierre.* Elle atteste qu'entre les morts et les vivants, il faut établir une barrière infranchissable, sceller les morts dans leur enceinte de pierre, après les avoir entourés de bandelettes et recouverts d'un linceul afin qu'ils ne puissent ni voir, ni entendre, ni bouger, ni communiquer avec les vivants. L'ordre donné par Jésus doit vaincre cette résistance-là : « *Enlevez la pierre* ». Visiblement, autour de Lazare, s'était constitué un dispositif à l'intérieur duquel il n'était pas prévu que Jésus intervienne. Aucun des personnages ne prévoit la résurrection telle qu'elle est rapportée ici, en ce moment présent : pour Marthe, elle était à rejeter à la fin des temps ; pour Marie, elle était impossible ; pour les Juifs, inimaginable. Aussi bien, quand elle survient, elle produit une perturbation de tous les programmes établis, perturbation qui s'étendra aux autorités juives : Jésus et Lazare ne seront plus tolérables. L'ordre de Jésus aura provoqué un séisme.

La signification de cet ordre appelle une double réflexion. Elle suppose admise l'existence d'une *barrière*, c'est-à-dire qu'aucune confusion n'est possible entre la vie et la mort. Lazare est mort, et c'est un « mort » qui sortira du tombeau, le texte le dira franchement. Ces indications contestent à l'avance toute idée d'interpénétration de la vie et de la mort. Mais l'ordre d'enlever la pierre signifie en outre que, dans cette barrière, il y a une pierre qui se ferme et qui s'ouvre, comme entre l'aveuglement et la vision il y a un œil qui se ferme et s'ouvre, comme dans l'enclos une *porte* ouverte ou fermée, telle une bouche laissant passer la parole. Et cette dernière remarque s'applique ici littéralement : la pierre ouverte

laisse libre l'entrée de la parole à l'intérieur du tombeau. Ce qui va permettre de redéfinir le statut des morts : *un état tel que la voix puisse vous réveiller.*

## la vie ou la mort : un contre-modèle

Il fallait parvenir à ce point pour tenter de préciser les rapports entre la vie et la mort, tels qu'ils sont tissés progressivement par le texte. Ils le sont de façon tellement complexe qu'ils défient toute représentation proprement logique. En bonne logique, la vie et la mort sont des termes contraires, dont les propriétés sont *incompatibles*. L'entrée dans la mort implique l'annulation de la vie ; le retour à la vie, l'annulation de la mort. Cette opposition logique sous-tend la contradiction relevée par les juifs. Si Jésus aimait Lazare, pourquoi ne l'a-t-il pas empêché de mourir ? Et s'il ne l'a pas empêché de mourir, comment admettre qu'il l'aimât ? Le reproche prend appui sur l'incompatibilité de la mort et de la vie. Les manifestations de la vie, et l'amour en est une, exigent l'évitement de la mort à tout prix, de sorte que l'acceptation de la mort ne peut être que le résultat de l'indifférence ou, pire, d'un abandon. Amour et vie, indifférence et mort, sont des couples contraires ; proximité au malade ou éloignement du malade sont des formes concrètes de ces valeurs contraires. Tel est le schéma qui organise l'univers mental des interlocuteurs de Jésus. Or tout autre est l'univers de sens où évolue ce dernier.

Toute sa conduite montre, en effet, qu'on ne doit pas faire l'économie de la mort et que son amitié pour Lazare est *compatible* avec la mise au tombeau de l'ami. Son absence provisoire d'un côté, ses larmes de l'autre, sont là pour l'attester. Sans doute Lazare sera-t-il finalement ressuscité, mais cette résurrection serait privée de sens si elle n'était qu'une façon de rattraper ce qui aurait pu être obtenu à moindres frais par la guérison du malade : elle prendrait alors la figure d'un prodige inutile, et l'on sait que Jésus répugne à ce genre de manifestation (4, 48). De fait, la sortie du tombeau n'est pas un simple retour à la vie. C'est un « mort » qui sort du tombeau, et de façon étrange, c'est-à-dire non-représentable, puisqu'il sort pieds et poings liés, enveloppé d'un suaire. Non seulement la sortie du tombeau atteste qu'on n'a pas fait l'économie de la mort, mais le marcheur en porte sur lui toutes les empreintes, comme sur une autre scène le paralytique portait son grabat. Preuve que l'enterrement n'était pas provisoire, s'il n'était définitif. Lazare est sorti du tombeau, mais pas comme il y était entré. Il est donc impossible de concevoir le passage au tombeau comme un simple aller et retour, et la résurrection

comme le recouvrement de la santé. Le texte pose alors un défi à la simple logique : comment, après être entré au tombeau, en sortir tout en y étant ? Comment ressusciter sans annuler la mort ? D'autant qu'il faut tenir compte d'une donnée supplémentaire : non seulement il n'y a pas eu évitement de la mort *avant* la résurrection de Lazare, mais encore *après,* puisque cette résurrection servira de prétexte à la condamnation de Jésus et qu'elle n'évitera pas à Lazare la menace de mort. Comment ressusciter ou être ressuscité, tout en étant exposé à la mort ?

## vivre, mourir, être éveillé

L'ensemble des informations fournies par le texte pousse, semble-t-il, à la solution suivante : sortir de l'*alternative* vie/mort au profit d'une *alternance* du vivre et du mourir en fonction d'un troisième enjeu : le *réveil.* Logiquement : passer d'un système binaire à un système ternaire.

Le premier indice qui nous oblige à changer de système, c'est l'annonce faite par Jésus au début du récit : « *Lazare, notre ami, est endormi ; mais je pars le réveiller* » (11,11). Assurément la dormition est susceptible d'une double interprétation : les disciples l'entendent du sommeil réparateur, tandis que Jésus parlait de la mort. Mais ce qui n'est pas susceptible d'ambiguïté, c'est le rapport, celui-ci *essentiel*, de la dormition au réveil. Que la mort soit une dormition n'est explicable que par une redéfinition de la mort corrélative au réveil lui-même. Si le réveil, en l'occurrence, est équivalent à l'appel de la voix, la mort sera l'état d'un être pouvant être suscité par la parole. C'est ce qui justifie la comparaison de la mort à la dormition. Sous cet aspect, il y a un croisement possible entre la mort et la vie. Etre réveillé est une opération compatible avec l'état de mort et avec l'état de vivant, si par « éveil » on comprend la capacité d'entendre la parole. Pas n'importe laquelle, assurément : celle que transmet l'Envoyé de Dieu.

Il faut ajouter à ce premier indice la déclaration faite à Marthe : « *Je suis la résurrection et la vie : qui croit en moi, même s'il vient à mourir, vivra ; et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais* ». Notons d'abord que la déclaration joue sur la différence entre « vivre » et « mourir » et non sur l'opposition abstraite vie/mort. Vivre et mourir sont des actes propres à l'être humain. Entre les deux, la différence est insurmontable ; et pourtant il y a, traversant l'un et l'autre, un acte permettant de les relier : on peut vivre en se confiant à la parole, mais aussi mourir en se confiant à la parole. Vivre et mourir sont deux données temporelles susceptibles d'être actualisées et nouées par la parole entendue et reçue,

c'est-à-dire *crue*. La parole fiable apporte au vivre et au mourir une surdétermination qui en change la nature. Dès lors, il est possible d'en venir à mourir tout en ne mourant pas pour l'éternité. C'est la parole à croire qui change la nécessité de la mort en « sommeil » et la facticité de la vie en « réveil », qui permet donc de vivre et mourir *autrement*, pour la « vie éternelle ». Ce qui est en cause à présent, c'est le sens de la résurrection provoquée par la parole.

Le fait que le renouvellement de vie amorcé par le croire ne fasse point l'économie de la mort oblige à distinguer la résurrection du simple retour à la vie antérieure et donc de sa prolongation. La résurrection n'est pas compatible sur ce plan avec le vœu d'immortalité plus ou moins formulé par les sœurs de Lazare. Non seulement elle se distingue de l'immortalité, mais elle admet, dans le cas de Lazare ressuscité, l'éventualité d'une mort violente (que le récit toutefois ne racontera pas). On en arrive à une acception paradoxale du statut de ressuscité : c'est qu'il est littéralement *entre* la vie et la mort. Comme si l'événement de la résurrection, parce que lié structurellement à l'acte de croire, pouvait survenir indifféremment avant ou après la mort. Dans cette perspective, la résurrection ne fait pas suite au parcours du vivre et du mourir (selon une succession linéaire vie-mort-résurrection), *elle est présupposée à la totalité de ce parcours.* C'est en ressuscité que le croyant parcourt le vivre et le mourir.

On peut dresser un premier bilan : tout se passe comme si le récit opposait deux univers de sens, celui des sœurs et des juifs à celui de Jésus. Le premier est marqué par l'*alternative* entre la vie et la mort : on ne peut choisir la vie sans éviter la mort, et inversement. Le second est marqué par l'*alternance* du vivre et du mourir, pour autant que ces deux instances relèvent de la parole qui fait vivre et mourir autrement. Croire en cette parole, c'est déjà être ressuscité, comme si le ressuscité ne pouvait vivre sans assumer la mort, ni mourir sans attendre le réveil. Cette conclusion oblige à considérer de plus près les rapports entre la foi et la résurrection.

## II

## la foi du disciple et le réveil de lazare

Quel rapport établir entre la foi du croyant et le réveil de Lazare ? Les commentateurs se sont plu à voir dans la résurrection de Lazare le symbole de la (ré-)surrection du croyant. L'accès à la vie, l'accès à la foi seraient les deux faces, complémentaires, d'une même victoire sur la

mort, l'une d'ordre physique, l'autre d'ordre spirituel. Mais n'y a-t-il pas entre la résurrection et le « croire » plus qu'un rapport métaphorique, quelque chose comme un lien de structure ?

Apparemment, rien dans le texte ne permet de considérer le cas de Lazare comme exemplaire de celui du croyant. Nulle part, il n'est question de la foi en Jésus chez Lazare et, s'il est un personnage préparé pour assumer la foi du disciple, c'est Marthe et non Lazare. Pourtant, entre les deux figures de la foi et de la résurrection, le récit tisse un réseau de liens suffisamment serrés pour qu'on puisse les intégrer dans un dispositif unique. En d'autres termes, la résurrection de Lazare ne serait pas la simple illustration de l'instauration du croyant, mais l'une et l'autre seraient les composantes de l'unique structure du sujet. L'écart entre ces deux composantes ne serait pas effacé, il deviendrait constitutif de l'être du croyant.

## le « croire » et la promesse de vie

On relèvera d'abord que les deux transformations aboutissant respectivement au « croire » et à la « résurrection » procèdent de la même compétence (ou pouvoir) de Jésus et que, dans les deux cas, la mise en œuvre de ce pouvoir est décrite de manière identique : « *Je suis la résurrection* (c'est-à-dire : celui qui opère la résurrection) *et la vie, celui qui croit en moi, même s'il vient à mourir, vivra* ». *Faire surgir*, c'est autant faire croire que faire vivre. Le resurgissement, pour autant qu'il est l'acte de l'opérateur, s'applique au « croire », dont il est l'objet, autant qu'à la résurrection, qui en est l'effet. Il est également possible, sous cet angle, de mettre en perspective le « croire », qui est l'actualisation première du sujet, et la résurrection, qui en est la réalisation finale.

La formule « qui croit en moi, même s'il vient à mourir » invite en outre à scruter de plus près la condition du sujet croyant. Le « croire » est, d'une manière générale, l'assentiment donné à la promesse *dite*. Cette promesse dessine un avenir d'où la mort n'est pas exclue : « s'il vient à mourir ». Aussi le « croire », s'il prend en charge la vie présente, doit également adopter la prévision de la mort. C'est donc un acte qui doit assumer une double situation, vivre et mourir. La question qui se pose est alors celle-ci : quelle est la nature du sujet croyant à qui est confiée la promesse — qu'il vive ou qu'il meure ?

## le sujet du savoir et le corps du désir

Un tel sujet ne peut se réduire évidemment au sujet du *savoir*. « Croire » n'est pas seulement, en ce récit, le crédit accordé au *discours*, fût-il vrai.

Le discours tenu pour vrai, nous en voyons l'occurrence chez Marthe : « *Je sais qu'il ressuscitera à la résurrection, au dernier jour* ». La créance en cette prévision, de l'ordre du savoir, ne suffit pas à constituer le sujet croyant. On a trop vite fait de Marthe le prototype du croyant, alors qu'elle se contente de professer la croyance apprise de sa tradition. C'est un engagement d'une autre qualité que réclame la parole de Jésus quand il dit : « *Je suis la résurrection... crois-tu cela ?* » ; car en disant ce qu'il dit, il fait une *promesse.* Une promesse n'est pas un discours ; c'est un engagement. Son impact ne concerne pas uniquement le sujet du savoir. Elle cherche et suscite le *désir* de l'interlocuteur. Dans la mesure où elle procède à une programmation du sujet, elle le met en attente de son être. Elle en appelle donc à son *vouloir-être.* Crois-tu cela ? Maintenant ? Il ne s'agit plus seulement de souscrire à la vérité d'une déclaration, mais d'être *suscité* — ressuscité — dans son vouloir-être par la promesse. En croyant, le sujet fait plus que ratifier la justesse d'un énoncé, il s'énonce lui-même en quelque sorte dans son être, comme sujet appelé à vivre et à mourir en étant suspendu à la parole.

Quel nom donner à ce sujet voué à être à travers sa propre disparition ? Ni le sujet inscrit dans le discours, immuable dans sa définition, ni le sujet biologique, vulnérable, mais quelque chose d'indicible et d'irreprésentable, cette existence historique qu'on appelle un vivant-mortel. S'il faut un nom pour dire ce qui n'a pas de nom dans le discours, ni de représentation imaginable, dénommons ce sujet le *corps du désir.* Ce qui définit ce corps au réel, c'est sa disposition d'écoute, en retrait du discours énoncé comme de toute représentation objective. Il faut en venir là, si l'on veut faire droit à la parole du prometteur. Le sujet qui reçoit la promesse et s'y projette est nécessairement un sujet de structure temporelle, puisqu'il est appelé à subir l'épreuve du vivre et du mourir. Et si la promesse, en disant la vie et la mort, demande à être reçue par un sujet exposé au vivre et au mourir, elle ne peut être confiée qu'à la chair du sujet pour l'en informer et en faire un corps du désir, assumant dans le « croire » la totalité de son parcours de vie et de mort. C'est à ce sujet d'écoute que s'adresse Jésus.

## marthe et marie, deux figures inachevées du « croire »

Ainsi s'explique la stratégie déployée par Jésus auprès des deux sœurs. Celles-ci expriment un même regret, tout en différant profondément par leur attitude.

Pour Marthe, la mort du frère est une réalité en voie d'être surmontée, peut-être trop aisément surmontée, voire occultée, par le discours qu'elle tient et qui réinscrit son frère dans la perspective de la résurrection générale. C'est l'ordre symbolique qui prédomine dans un discours organisé, socialement communicable, mais quelque peu théorique dans la mesure où il efface le ressenti de la mort. Sans écarter cette orientation du « croire », Jésus s'efforce de la recentrer sur sa propre parole et sur le présent de la relation : « *Je suis la résurrection... crois-tu cela ?* ». L'interpellation est directe, ce n'est plus Lazare qui est en scène, c'est Marthe : Jésus la remet en question sur son propre vouloir-être, face à la vie et à la mort. A cette question précise, Marthe ne répond pas.

Pour Marie, le problème est en quelque sorte inverse : la mort du frère est ressentie avec une telle intensité qu'elle chute et que ce bouleversement se propage dans le corps de Jésus. Celui-ci atteste par ses larmes ce qu'il éprouve de la mort de l'ami, mais il ne partage pas le regret du passé, il reste debout. Sa réaction enregistre l'autre dimension du « croire » : c'est bien au lieu du corps que la parole devra susciter le vouloir de la vie éternelle.

Ainsi, la double réaction de Jésus affirme la validité d'une position tierce, qui concilie dans le « croire » le sujet du savoir et le sujet du désir. Il n'y a pas à choisir entre tout ou rien : Lazare n'a jamais été promis à l'immortalité et ne le sera pas, contrairement à ce que souhaite Marthe ; il n'est pas non plus englouti dans la mort à jamais, comme l'éprouve Marie. Le désir est possible malgré (ou à cause de) la perte, la vie autrement est cachée dans la promesse, à défaut d'immortalité.

## conclusion

La reconstruction proposée, si elle s'adapte aux assises du texte, pourrait justifier l'hypothèse suivante : la *structure temporelle* du « croire » admettrait deux *positions*, celle du vivant et celle du mourant. On inclurait ainsi dans le parcours du croyant le sujet jeté dans la vie et le sujet déposé au tombeau. Le disciple et Lazare occuperaient chacun l'une des places réservées par cette structure. Entre les deux, l'écart ne serait pas aboli, il se maintiendrait tout autant que la distinction des morts et des vivants. Assurément, nulle part le récit ne parle de la foi de Lazare. Mais il construit un dispositif qui permet de l'intégrer dans le champ du « croire ». C'est pourquoi Lazare ressuscité fera croire, et c'est même par là qu'il deviendra dangereux. Ainsi la surrection du sujet croyant et la surrection du mort seraient-elles de même facture aux deux bouts de la chaîne.

Il faut se défaire évidemment de l'idée d'une mort « naturelle » dans le cas de l'homme. Pour la simple raison que la mort lui est *dite*. « *Lorsqu'il meurt, c'est la parole qui s'accomplit* »[2]. C'est par rapport à cette mort signifiée que prend sens la figure du sommeil. Celui qui s'endort dans la confiance en la promesse est celui-là même que la parole peut réveiller. Son ouïe n'est pas tellement assoupie que la voix ne puisse frapper ses oreilles, pourvu qu'elle soit assez « forte ». De la parole qui éveille le vivant à la vie communiquée par celui qui dit « Je suis la vie », à la parole qui réveille le dormant à la même vie, le processus est le même. Il relève du même dispositif, quoique à partir de positions différentes, — différentes, mais insérables dans la même structure temporelle.

Ajoutons enfin que cette structure du sujet croyant se reporte en quelque sorte sur son objet, c'est-à-dire sur l'Auteur même de la promesse. Dans un propos énigmatique, Jésus confiait à ses disciples, après l'annonce de la mort de Lazare : « *Je me réjouis de ce que je n'étais pas là, afin que vous croyiez* » (11, 15). Comme si c'était de son *absence* que devait se nourrir la foi. Sans doute cette absence est-elle ici circonstancielle, mais elle prendra bientôt un tour radical. La disparition de l'Envoyé est inscrite, elle aussi, dans l'objet de la foi. « *Il fallait que Jésus meure pour la nation, et non seulement pour la nation, mais pour ramener à l'unité les enfants de Dieu dispersés* » (11, 52).

## III

## l'amour et la gloire

On examinera en terminant la figure de l'*amour*, proche de celle du « croire ». Curieusement, le narrateur mentionne sans ambage l'amour de Jésus pour Marthe et sa sœur et Lazare (11, 5), alors que cet amour sera contesté par les personnages du texte. En revanche, alors qu'intuitivement l'amour des sœurs pour Lazare semble incontestable, voire débordant, jamais le récit ne leur attribue cette disposition.

### deux conceptions de l'amour

A Jésus, les sœurs disent au début, et comme allant de soi : « celui que tu aimes » ; et de même les juifs : « Voyez comme il l'aimait » ; et c'est

2. J. CALLOUD, « Corps de Jésus-Christ, corps de Dieu : avenir de l'homme », **La vie, et après ?** (Cahiers de Meylan) 1985, p. 60. Tout l'article est remarquable.

Jésus lui-même qui affirme : « Lazare, notre ami ». Et pourtant, une partie des juifs met son amour en contradiction avec son inaction : « *Ne pouvait-il faire que celui-ci ne mourût pas ?* » Le souci premier de l'ami n'est-il pas, quand il le peut, de préserver son ami de la mort ? L'opinion des sœurs n'est guère différente, encore qu'elles n'élèvent pas leur incompréhension au niveau d'un reproche et qu'elles se limitent à la constatation navrée que la mort de Lazare fut consécutive à l'absence de Jésus.

Ainsi deux conceptions s'opposent : l'une qui lie amour et proximité (et, par conséquent, indifférence et éloignement) ; l'autre qui lie l'amour avec l'alternance de l'absence et de la présence. Pour Jésus, l'amour endosse la mort de l'ami et ne s'éteint pas avec sa disparition. Non seulement il l'endosse, mais il la supporte au point que la distance, le délai, la réserve l'emportent à l'occasion sur la proximité, la précipitation, l'intervention. On rapprochera cette attitude de celle adoptée à l'égard de l'officier royal au chapitre 4.

Dès lors, quel peut être le motif de sa conduite ? On a vu combien celle-ci se démarque des préoccupations affichées par les deux sœurs. En résumant beaucoup, on peut dire que celles-ci sont hantées par la mort de leur frère, qui est, à leurs yeux, le mal à combattre en priorité. Sur une telle question, il est bien évident qu'à travers la mort du frère, c'est aussi leur propre destin qui se dessine. Leur réaction est sans doute différente : la souffrance de Marthe est de ne pas comprendre, en dépit de ce qu'elle sait ; celle de Marie est de pâtir la mort de son frère. L'une parie sur l'avenir, l'autre est fixée sur le passé. Mais l'une et l'autre conservent implicitement le désir d'une vie immortelle. C'est l'échec de ce désir que sanctionnent les lamentations. Le propos de Jésus est tout autre. Il ne le cède en rien à Marthe quant à la conviction de la résurrection à venir ; ni à Marie, quant à l'affect que lui cause la mort de son ami. Mais son désir est fixé ailleurs : sur la révélation attendue de la « gloire de Dieu » (11, 4).

## la mort et la manifestation de la gloire de dieu

Il n'est pas facile de cerner le rapport établi par le récit entre la mort de Lazare et la gloire de Dieu. Deux énoncés le mettent en lumière : « *Cette maladie n'est pas pour la mort, mais en vue de la gloire de Dieu, afin que soit glorifié le Fils de Dieu par elle* » (11, 4) ; « *Ne t'ai-je pas dit que, si tu croyais, tu verrais la gloire de Dieu ?* » (11, 40). Le premier énoncé ne peut vouloir dire que la maladie conduira Lazare, non pas à la mort, mais à la guérison, puisque Jésus, après avoir choisi de demeurer au Jourdain, déclarera lui-même : Lazare est mort. Il faut comprendre que cette mort

n'est pas incompatible avec la gloire de Dieu, à condition de se placer dans un horizon de signification étranger à celui des sœurs. Dans ce nouvel horizon, la mort n'est pas une tare ou une honte qui mettrait en péril la gloire de Dieu.

Le second énoncé est significatif à cet égard. Il précède l'enlèvement de la pierre. La levée de cet obstacle s'avère la condition décisive pour intégrer la situation de mort dans le parcours du sujet croyant. En effet, à la résistance exprimée par Marthe (« *Seigneur, il sent déjà* »), la réponse de Jésus lie l'*ouverture* du tombeau à la *foi* à sa parole et à la *vision* de la gloire de Dieu. Et c'est bien la victoire sur cet obstacle particulier, et non pas d'abord la résurrection de Lazare, qui provoque l'action de grâce de Jésus : « *Père, je te rends grâces de m'avoir exaucé* » (la gratitude se rapporte à l'action qui vient de se passer.) L'enjeu de cette ouverture est d'établir des relations nouvelles entre la vie, la mort et la gloire de Dieu. L'ordre de Jésus incite par là celui qui croit à regarder la mort comme faisant aussi partie de l'état de choses où doit se rendre visible ce qui est invisible : la gloire de Dieu. C'est ce que vient immédiatement confirmer le relèvement de Lazare, ce mort qui s'avance sous le regard des assistants. Voir la gloire de Dieu dans cette vision d'un mort qui sort du tombeau ressortit à une croyance qui ne peut se révéler qu'au véritable amour.

La fin du texte apporte quelques précisions à ce sujet. Elle nous apprend qu'entendre la voix, puis sortir du tombeau, sont des actes appartenant au rôle du « mort », dans sa relation à Jésus. Deux opérations complémentaires définissent par ailleurs son rapport à ses proches : « *déliez-le* » et « *laissez-le aller* ». Il faut en somme que parents et proches défassent ce qu'ils ont fait auparavant : lier et entraver. Opération de délivrance qui, paradoxalement, semble moins utile à Lazare (que ses liens et son voile n'ont pas empêché de sortir du tombeau !) qu'à ses proches, amenés à rectifier leur point de vue précédent. La mort n'est pas une prison ou un enfermement. L'enfermement serait plutôt le résultat du comportement antérieur des proches. On aurait donc une autre version de la sollicitude des sœurs et de la « consolation » des juifs : marques d'un amour excessif, elles auraient pour aboutissement une sorte d'étouffement progressif de Lazare. En revanche, dans l'expérience d'un amour qui délivre et laisse vivre, se révèlerait, par anticipation, quelque chose de l'Amour premier, qui se joue de la vie et de la mort, parce qu'il est d'avant la fondation du monde.

**françois genuyt**

# le corps à venir

*L'audace de l'affirmation chrétienne d'une « résurrection de la chair » est une invitation à penser le corps à partir de son avenir et non de son passé. Concevoir le corps comme « ressuscitable » exige de reconnaître en lui le mystère longtemps attribué à l'âme seule et de dégager des structures d'existence corporelle homogènes à la vie spirituelle. Mais, puisque* résurrection *n'est ni* immortalité *ni* réanimation, *de philosophique la méthode doit devenir théologique pour aborder la notion décisive, introduite par Paul, de « corps spirituel ». Les ressources de la phénoménologie et de l'art viennent à la rencontre de l'Ecriture et de la tradition pour faire apparaître que ces deux termes conjoints, loin d'être contradictoires, s'enrichissent mutuellement. C'est sur ce fond seulement que sera abordée la question de l'âme séparée, de l'état intermédiaire entre mort individuelle et résurrection collective.*

« *On sème un corps psychique*
*il ressuscite un corps spirituel* » (1 Co 15, 44)

Si, devant le tombeau vide, l'histoire du christianisme s'ouvre sur l'absence d'un corps, depuis lors c'est ordinairement à une étrange conjonction d'absence et de présence que, face au cadavre ou à la tombe, s'affronte l'espérance chrétienne. Devant la terre fraîchement jetée sur le cercueil, l'affirmation du « Symbole des Apôtres », « *Je crois en la résurrection de la chair* », semble, par son réalisme même, totalement irréaliste, et pose de manière presque scandaleuse simultanément la question du bon sens de la foi chrétienne et celle de la vérité du corps ou de la chair. Combien la phrase de la *Genèse*, « *Tu es poussière et tu retourneras à la poussière* », semble-t-elle plus cohérente avec la situation ! La formule du « Symbole de Nicée-Constantinople », « *la vie du siècle à venir* », qui laisse le champ ouvert à des interprétations plus larges, paraît moins contradictoire, et l'on préférerait parler d'*âme*, de *cœur* ou *d'esprit* que de *corps* ou de *chair*.

Cet article du Credo est certainement celui qui suscite le plus de réticences et de difficultés chez les croyants. Une enquête citée par Karl Rahner relève que, déjà en 1968, 60 % des catholiques allemands doutaient de la survie de l'individu [1]. Chez les théologiens eux-mêmes, « *il s'en faut de*

1. K. RAHNER, **Le courage du théologien**, Paris, Ed. du Cerf 1985, p. 55.

*peu que l'eschatologie personnelle devienne un tabou théologique* »[2]. Sensibles d'une part à la dimension historique et collective de l'espérance biblique et chrétienne, d'autre part aux dérives mythologisantes de toute spéculation sur l'au-delà, auteurs et prédicateurs se sont surtout attachés à critiquer une eschatologie a-historique ou l'attachement individualiste à la survie du moi. Mais, du coup, ils ont laissé à l'abandon non seulement la légitime question de la dimension personnelle de l'espérance face à la mort, mais encore la portée décisive du paradoxe proprement chrétien qui promet la vie éternelle au corps, et même à la chair. Sous le choc de ce paradoxe, la pensée chrétienne renonce trop souvent à tout réalisme, pour des interprétations où, selon A. Dartigues, « *la chair, après s'être dissoute dans la mort, se dissoudrait une seconde fois dans des spéculations relevant de la sagesse du monde* »[3].

La doctrine de la résurrection se reporte alors sur le présent : c'est dès aujourd'hui que nous sommes appelés à mourir et à ressusciter, c'est dans l'histoire que se vit la Pâque, etc. ; le risque est grand, alors, de répéter l'erreur des destinataires de la *Première épître aux Corinthiens*, erreur visée particulièrement au chapitre 15. Pour F. Altermath et la plupart des exégètes, ce texte s'adresse à des gens qui affirment que la résurrection, spirituelle, est déjà réalisée, ce qui les conduit à nier la résurrection comme *corporelle* aussi bien que le caractère *eschatologique* de celle-ci[4]. Le but de Paul est de rappeler avec force ces deux dimensions : « *Ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps à venir* » (v. 37).

## I

## oser être réaliste

Le chrétien peut-il, à l'égard de la mort, s'en tenir au « vide théologique », au demeurant tout à fait étonnant et remarquable, que K. von Rad relève dans l'Ancien Testament[5] ? Toute sa part étant donnée au travail critique conjoint de la foi et de la raison sur les représentations sacrales et mythiques de l'au-delà, l'intelligence doit-elle rester étrangère aux perspectives nouvelles ouvertes par les paroles et par la résurrection de Jésus ?

2. X. TILLIETTE, « Mourir, survivre ? », **Etudes**, juillet-août 1985, p. 104.
3. A. DARTIGUES, **La Révélation, du sens au salut**, Paris, Ed. Desclée, 1985, p. 235.
4. F. ALTERMATH, **Du corps psychique au corps spirituel**, Tübingen, Möhr, 1977, p. 5.
5. K. von RAD, **Theologie des Alten Testaments**, II, p. 362.

Les promesses du Nouveau Testament s'adressent aussi à l'intelligence. « *L'assentiment de la foi, s'il n'est pas supporté par le concept d'une possibilité, demeure fidéiste* » [6]. C'est ici que l'instance philosophique doit jouer, comme réflexion sur ce qui est pensable ou, au moins, sur les conditions de possibilité *a priori* d'un événement. Si l'objet de l'espérance est trans-rationnel, il n'est pas irrationnel, ni déraisonnable. La croyance en la résurrection suppose que, pour l'intelligence, ressusciter ne soit pas impossible ou contradictoire.

## en amont

La pensée philosophique a ici le choix entre deux démarches, l'une en quelque sorte minimaliste, l'autre maximaliste : insistance sur le néant du savoir ou exploration du domaine du pensable. A la première se vouent la plupart des philosophies modernes, depuis le criticisme kantien. C'est ainsi que Levinas se refuse à parler de la mort en d'autres termes que « le plus inconnu des inconnus », « le dérangement de tout ordre », « le démantèlement de toute totalité », « le tiers exclu de l'être et du néant », « l'impossibilité de la possibilité » [7]. Mais il n'est pas certain que l'agnosticisme conduise l'esprit critique aussi loin que les audaces d'un certain réalisme. En ce domaine, oser être réaliste ne signifie pas céder à l'imaginaire ou à la tentation de se donner des représentations de ce qui échappe à toute représentation, mais, au contraire, obéir à une exigence critique radicale concernant toute image spontanée du monde à venir, que cette image soit le support d'une affirmation, d'une négation ou même d'une suspension du jugement. Car les négations de l'au-delà, et le doute lui-même, reposent sur des représentations préalables — de la personne, du corps, de la matière, du temps et de l'éternité, etc... Une certaine naïveté, ou audace, réaliste nourrit la démarche critique d'un constant débordement de la pensée ; elle suppose une « anthropologie négative » qui, paradoxalement, comme le souligne K. Rahner, « *interdit d'écarter d'entrée de jeu des moments déterminés de l'homme, comme s'ils étaient de peu d'importance pour son état définitif* » [8].

Tel est bien le cas du corps. Mais comment passer de la phase « négative » de cette anthropologie à la phase positive qu'elle appelle ? Comment

6. J. GUITTON, **Philosophie**, Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1978, p. 781.
7. C. CHABANIS, **La mort, un terme ou un commencement ?**, Paris, Ed. Fayard, 1981, pp. 342-345.
8. K. RAHNER, **Traité fondamental de la foi**, Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1983, p. 302.

concevoir une existence *corporelle* susceptible de recevoir la promesse d'une vie *radicalement nouvelle*, c'est-à-dire irréductible à ce que nous connaissons par l'expérience sensible en ses coordonnées spatio-temporelles ? Là encore, deux voies sont possibles : étendre le domaine de l'investigation jusqu'aux limites extrêmes de l'expérience, externe ou interne, ces dernières n'étant pas si nettes qu'il ne paraît de prime abord (nécromancie, thanatologie, hagiologie...) ; c'est la démarche, par exemple, de Schelling ou de Gabriel Marcel, dont Jean Guitton ou Xavier Tilliette pensent que la théologie devrait davantage tenir compte. La seconde voie, qui sera la nôtre, consiste à remonter en quelque sorte vers l'amont (ou le transcendantal) pour discerner dans l'expérience ordinaire de la vie corporelle ce qui constitue la structure minimale d'un *corps ressuscitable* [9]. Des fins dernières, la question reflue alors vers le corps, où elle découvre un nouvel inconnu. Il s'avère même que peu de questions conduisent aussi loin la réflexion, phénoménologique et ontologique, sur le corps humain.

## l'objet zéro

« *Je suis agnostique... je ne sais ce qu'il y a derrière le mot* « *corps* », *le mot* « *chair* », *le mot* « *âme* ». *Et je doute que d'autres en sachent plus long* » [10]. Cette confession d'un vieux savant place, si l'on peut dire, à égalité d'inconnu l'âme et le corps. Pour parler comme G. Marcel, mon corps ou le corps de l'autre n'est pas seulement une énigme, il est un mystère, c'est-à-dire ce qui échappe à toute méthode d'analyse qui le convertirait en objet. Toute la phénoménologie et une bonne partie de la psychanalyse seraient à convoquer ici pour rappeler la différence entre le corps-objet et le corps-sujet, entre le corps biologique (objet de la biologie) et le corps nommé (sujet du Nom), entre le corps que j'ai et le corps que je suis.

De même que la jouissance réveille en nous des corps que nous ne soupçonnions pas, de même que l'audition d'une belle musique ou la lecture d'un beau texte peuvent être l'occasion d'une exaltation ou d'une joie où s'expérimente un « nouvel ordre du corps », de même se découvrir aimé peut-il être la source du déploiement et de la révélation de nouvelles harmoniques corporelles : sur le paradigme de telles expériences, Ghislain Lafont ose parler de « corps sous le corps », d'une « structure vide où le corps s'articule », d'un « corpus princeps », rejoignant par là l'intuition

9. Expression d'A. DARTIGUES, **op. cit.**, p. 236. Cf. aussi H. BOURGEOIS, **L'espérance, maintenant et toujours**, Paris, Ed. Desclée, 1985, p. 283.
10. G. DUMEZIL, Entretien paru dans **Le Point**, N° 716, p. 140.

de tous ceux qui substituent au dualisme corps-âme un dualisme corps-corps ou corps-chair, à tel point que l'un de ces termes en vient parfois à désigner ce qu'on entend ordinairement par âme [11]. Michel Henry, par exemple, fait reposer la certitude de soi sur la certitude originaire du corps. Ce corps subjectif, ou originaire, ou absolu, « *est la vie absolue de la subjectivité, c'est en elle que nous vivons, que nous nous mouvons et nous sentons, elle est l'alpha et l'oméga de notre expérience du monde* » [12]. Ce « corps transcendantal », condition d'expérience du monde et du corps organique, Husserl l'appelle chair (*Leib*), « *l'objet zéro, condition de possibilité de tous les autres objets* » [13], ce qui permet à M. Henry d'oser affirmer : « *Au point de vue ontologique, il n'y a donc aucune différence entre la chair et l'esprit* ». Dans l'un et l'autre cas, nous sommes renvoyés à un don originaire qui vient de plus loin que nous, à cette dimension par laquelle nous sommes au monde et existons à la fois pour nous et pour les autres. L'émotion ressentie devant la paisible respiration d'un enfant endormi ou la lumière qui émane d'un visage souriant rendent cette parenté presque sensible.

Dans le même mouvement sont donc à critiquer une conception mécaniste du corps et une conception intellectualiste de l'esprit qui, bien qu'elles semblent antinomiques, s'appellent mutuellement. Alors seulement les deux termes de la notion paulinienne de « corps spirituel » n'apparaîtront pas comme contradictoires, sans être réduits pour autant au pâle décalque mythique ou idéaliste du corps charnel que certains croient y déceler.

## « on sème de la corruption »

Le mot « chair » signifie avant tout un être mortel. Son maintien dans le Credo est d'autant plus étonnant qu'il désigne le corps dans sa fragilité constitutive et dans sa vulnérabilité. Il vient précisément corriger ce que comporterait d'idéalisme une exaltation formelle du corps, de type platonicien ou baudelairien :

> « *Alors, ô ma beauté, dites à la vermine*
> *qui vous mangera de baisers*
> *que j'ai gardé la forme et l'essence divine*
> *de mes amours décomposées.* » [14]

11. G. LAFONT, **Dieu, le temps et l'être**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, pp. 354-356.
12. M. HENRY, **Philosophie et phénoménologie du corps**, Paris, P.U.F., 1965, p. 179.
13. D. FRANCK, **Chair et corps**, Paris, Ed. de Minuit, 1981, p. 131.
14. C. BAUDELAIRE, **Les fleurs du mal**, « Une charogne », Paris, Ed. Rencontre, p. 66.

La chair n'est pas seulement la forme : elle désigne toute la personne, y compris dans la passivité première et extrême de sa matérialité, et elle conduit l'interrogation jusqu'à la limite ultime que la matière représente pour l'esprit.

Avoir un corps, c'est être individué. Or cette individuation est ce qui se trouve radicalement menacé par la dissolution de la chair, laquelle peut se comprendre, avec Georges Bataille, comme retour à la continuité de l'être ou de la matière [15]. Voici donc le paradoxe de la résurrection de la chair : visant le corps, elle est promesse d'une certaine individuation, alors qu'elle s'adresse précisément à ce qui, de la personne humaine, est voué à la dissolution. L'espérance chrétienne est donc tout le contraire d'une occultation de la mort : elle ne fait pas l'économie de ce « savoir de la mort » si indispensable à la conscience de soi responsable. Elle fait, au contraire, porter l'espérance sur le point où l'œuvre de la mort est la plus incontournable.

Que l'on mesure ici l'écart avec l'affirmation de *l'immortalité de l'âme*, telle du moins qu'elle se présente chez la plupart des philosophes depuis Platon. Originellement — sans présumer des reconversions théologiques que ces concepts ont subies et dont nous devrons faire état — il y a homogénéité, et non paradoxe, entre les deux termes : l'âme (spirituelle) est par essence ce qui est incorruptible et l'immortalité est par essence ce qui caractérise un être apparenté au divin, à tel point que l'expression « immortalité de l'âme » est presque un pléonasme, l'une et l'autre désignant ce qui est étranger à la mort. Si certains, comme O. Cullmann, ont opposé si fortement, sans doute excessivement, les notions d'immortalité de l'âme et de résurrection des corps, allant jusqu'à les dire « incompatibles », c'est sans doute moins en raison de la dualité de l'âme et du corps, dont les intersections sont nombreuses, qu'en raison de l'opposition entre l'*im-mortalité* et la *ré-surrection* [16]. La première est seulement négative, voire soustractive, alors que la seconde est affirmative, tout en supposant le passage par la négativité de la mort. *Anastasis*, relèvement : l'idée présuppose la position horizontale, le sommeil, la mort. « *Celui qui n'est jamais tombé ne sera jamais relevé* » [17]. La première notion peut être comprise de façon purement anthropologique ou philosophique, tandis que la seconde implique l'intervention d'un Autre, d'un Vivant. La pre-

15. G. BATAILLE, **L'érotisme**, Paris, Ed. de Minuit, 1957, pp. 19, 22, 108.
16. O. CULLMANN, **Immortalité de l'âme ou résurrection des morts ?**, Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestlé, 1956, pp. 18, 83.
17. C. PÉGUY, **Note conjointe**, Paris, Ed. Gallimard (Pléiade), p. 1392.

mière est a-historique, alors que la seconde concerne un corps et — pourquoi pas ? — une âme historiques, marqués par le temps et la mort. La résurrection n'est pas « *propriété d'une substance, mais parachèvement d'une relation* » [18].

## II

## le corps pneumatique

Il ne faudrait donc pas réduire l'objet de la promesse de résurrection à la seule dimension anthropologique. Quand Paul forge la notion de corps spirituel, c'est précisément dans le but d'inciter ses destinataires à ne pas confondre la condition présente, fruit de la première création, où la présence de l'esprit est seulement intérieure, avec la condition finale, fruit d'une seconde création, où l'être tout entier, jusque dans son corps, sera recréé à l'image du Christ. F. Altermath montre très clairement que, dans 1 Co 15, l'expression « corps spirituel » ne désigne pas seulement l'animation du complexe *basar-nefesh* par l'Esprit de Dieu : c'est l'expression *sôma psuchikon*, « corps psychique », qui désigne le corps issu de la première création (évoquée explicitement au v. 45 et implicitement aux v. 39-41). Quant au « corps spirituel », corps à venir, il n'existe actuellement qu'en la personne du Christ. « *En opposant à Adam fait âme vivante Adam devenu Esprit vivifiant, l'apôtre donne une dimension* christologique *à l'antithèse corps psychique - corps spirituel* » [19].

### le lien

« *Le premier homme, issu du sol, est terrestre ; le second homme, lui, vient du ciel. Tel a été le terrestre, tels sont aussi les terrestres ; tel le céleste, tels seront aussi les célestes* » (1 Co 15, 47-48). Chose étonnante, dans ce texte où il n'est question que de discontinuité, de différence, d'opposition, c'est le même mot, *sôma*, qui est employé de part et d'autre, constituant en quelque sorte le lien ou le passage entre les deux ordres, et non pas, comme c'est souvent le cas dans la philosophie ou la théologie traditionnelles, le terme d'*âme* (qui n'est attribué qu'au « premier homme », au v. 45). C'est au concept de corps que, dès les v. 40-41, mais surtout au v. 43, est associé celui de *doxa*, cette gloire qui est un attribut de Dieu.

18. A. DARTIGUES, **La Révélation, du sens au salut, op. cit.**, p. 265. Cf. aussi P. H. MENOUD, **Le sort des trépassés**, Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestlé, 1966, pp. 72-73.
19. F. ALTERMATH, **Du corps psychique au corps spirituel, op. cit.**, pp. 19-51.

De la corruption à l'incorruption, de l'ignominie à la gloire, de la faiblesse à la force, du psychique au spirituel, un terme commun, un médium, le corps. Certes, il ne s'agit pas du même corps puisque telle est la pointe du texte : « *Ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps à venir* » (v. 37) ; mais, entre la première et la seconde condition, il y a une structure commune, une analogie ou un isomorphisme suffisants pour que le même terme de « corps » convienne à toutes les deux.

Comment « *revêtir* l'image (eikona) *du céleste* », si ce n'est avec un corps ? Les raisons christologiques, ecclésiologiques et sacramentelles de cette primauté du corps ne manquent pas dans le contexte de l'épître qui affirme plus haut : « *Le corps est pour le Seigneur, et le Seigneur est pour le corps* » (1 Co 6, 13). Rappelons seulement, dans un contexte plus large, l'affinité entre l'Esprit et le corps, attestée par toute la tradition biblique : « spirituel » ne veut pas dire « intellectuel », mais désigne l'action concrète, créatrice et recréatrice, fécondatrice et vivifiante de Dieu qui, des eaux primordiales de la *Genèse* à l'Annonciation, des ossements desséchés à la résurrection de Jésus par l'Esprit, agit sur des corps. « *L'esprit divin va au corps... son action n'est pas de l'ordre des pensées, elle se situe dans le champs du corps* » [20]. Comme l'expérience spirituelle le vérifie, la véritable « spiritualisation » n'est pas désincarnation, elle est, au contraire, *incarnation.*

C'est pourquoi, bien que la plénitude corporelle du don de l'Esprit ne soit aujourd'hui réalisée que dans le Christ, une fécondation mutuelle entre l'intelligence de l'objet de l'attente eschatologique et celle de l'expérience présente est, méthodologiquement, possible. Il ne s'agit pas de projeter sur l'avenir des représentations issues de l'expérience sensible, mais, à l'inverse, de comprendre le présent en fonction de l'avenir et donc, puisque l'avenir est déjà commencé, de discerner dans le présent ce qui en constitue les « arrhes ». Malgré l'écart entre le présent et l'*eschaton*, « *le corps reste le symbole privilégié de la forme ultime de l'humanité et de l'univers* » [21].

## correspondances

Une étude plus précise de la notion d'*analogie* serait ici opportune. Lorsque, dans le *Cantique spirituel*, Jean de la Croix parle de « brise », de « délectation » ou de « banquet », ce ne sont pas de simples métaphores poétiques. L'analogie peut avoir une portée ontologique dans la

20. H. BOURGEOIS, **Je crois à la résurrection du corps**, Paris, Ed. Desclée, 1981, p. 243.
21. A. DARTIGUES, **op. cit., p. 243.**

mesure où elle suppose une « structure commune », une correspondance au moins phénoménale, indiquant que les deux termes du rapport ne sont pas foncièrement étrangers. Si, par exemple, on dit que l'âme (ou l'esprit) est appelée à « *voir le visage* » ou à « *entendre la voix* » de Dieu, on désigne par ces verbes et ces substantifs des manières d'être proprement corporelles, qui expriment peut-être la corporéité de manière plus essentielle que les notions biologiques ou chimiques : le visage *est* ce qui avise, l'oreille *est* ce qui entend ; quant à la *voix*, elle est par excellence à l'articulation du charnel et du spirituel, de même que la parole. Dieu est esprit, mais il a un visage. Pour voir Dieu face à face, les « yeux de l'esprit » suffiraient-ils ?

Sur ces bases, nous retiendrons six aspects d'une phénoménologie du corps susceptibles de recevoir une portée eschatologique : rythme, beauté, vêtement, enracinement cosmique, communion, nomination.

### *Rythme*

« *En ce temps où nous contemplerons face à face le Dieu unique et la vérité sans voile, nous sentirons, sans nulle inquiétude et pleins de joie, les rythmes par lesquels nous donnons le mouvement à nos corps.* » [22]

Esprit veut dire respiration, et le corps respire. Or l'alternance de souffle qui caractérise l'inspiration et l'expiration est riche de sens : ouverture à l'altérité par dilatation, recueillement en soi par rétractation. Ces termes s'emploient aussi bien pour l'âme ou l'esprit que pour le corps : il y a communauté de structure entre la « respiration de l'âme » et celle des poumons. La respiration est rythme, elle est même le rythme primordial, que l'on retrouve dans les plus hautes formes de l'art, où il n'est pas simple découpage du temps, mais pulsation, souffle, flux et reflux, élan et repos (*arsis - thésis*).

> « *Respirer, invisible poème !*
> *Pur échange perpétuel de l'être qui est mien*
> *Et de l'espace du monde en lequel rythmiquement j'adviens,*
> *Vague unique dont je suis la mer successive !* » [23]

L'art seul offre le langage adéquat pour dire ces dimensions de l'existence antérieures à la scission sujet-objet ou à l'opposition matière-esprit. Nul-

22. Saint AUGUSTIN, **De Musica** (cité par H. URS VON BALTHASAR, **La gloire et la croix**, Paris, Ed. Aubier, 1968, tome II, vol. 1, p. 124).
23. R.M. RILKE, **Sonnets à Orphée**, Paris, Ed. du Seuil, p. 394.

lement désincarnée, donnant au contraire toute sa valeur au sensible, l'expression artistique du corps est peut-être anticipation, ou entrevue, de l'existence « musicale » à laquelle, selon Augustin, nous sommes appelés. Pour éphémère que soit le rythme poétique, l'amour plus fort que la mort pourrait se traduire en ce mouvement, la présence de l'Autre tenant lieu de « l'espace du monde » : « *Je suis à mon bien-aimé, et mon bien-aimé est à moi* » (Ct 2,16).

*Beauté*

« *Attribut du siècle à venir* » [24], la beauté est l'un des noms de cette *doxa*, de cette gloire divine que l'homme est appelé à refléter « *comme en un miroir* ». En elle, sensible et spirituel, sensation et signification, réalité et vérité, se réconcilient. La matière devient transparente à la présence ; c'est pourquoi A. Dartigues affirme que « *le sentiment du beau a une signification eschatologique* ».

Percevoir la beauté d'un visage, c'est entrevoir le corps de gloire. Beauté non d'ordre plastique, mais entrevue en la lumière visible-invisible qui rayonne d'un regard ou d'une expression, même au cœur de la faiblesse ou de la détresse, où l'espace s'ouvre sur une présence d'un prix infini [25]. En cette « courbure de l'espace » ou « déchirure de l'être », est entrevue une gloire secrète en laquelle le croyant reconnaît la gloire des enfants de Dieu, épiphanie discrète qui, en des moments privilégiés dont telle toile de Vermeer peut donner l'idée, devient transparence ou « diaphanie ». A cet égard, la théologie aurait peut-être tort de considérer comme insignifiants les phénomènes de bioluminescence — ou transfiguration — dont Séraphin de Sarov n'est pas le seul exemple des temps modernes et auxquels le philosophe Michel Serres fait allusion dans ses réflexions sur les cinq sens [26].

Un corps de lumière ? Pourquoi pas. Lumière, intermédiaire entre Dieu et le monde. Il est diverses sortes de lumière, qui peuvent avoir entre elles des correspondances plus qu'analogiques : la lumière physique, qui demeurait même pour Einstein une énigme (« Si nous savions ce qu'est un simple rayon de lumière, nous saurions tout »), la lumière créée avant les grands lumi-

24. L. OUSPENSKI, **Théologie de l'icône**, Paris, Ed. du Cerf, 1980, p. 143.
25. Lire à ce sujet les analyses d'E. LEVINAS, notamment dans **Totalité et infini**, La Haye, Ed. Nijhoff, 1967, pp. 37, 168, 172, 177, 267.
26. I. GORAINOFF, **Seraphim de Sarov**, Ed. de Bellefontaine, p. 208 ; M. SERRES, **Les cinq sens**, Paris, Ed. Grasset, 1985, p. 22.

naires (Gn 1, 3-4), la lumière incréée, attribut de Dieu lui-même (Ap 21, 23).

*Vêtement*

Pour les peuples qui ont encore le sens de la parure, le vêtement est la gloire du corps : « *Rien ne va aussi profond que la parure* » [27]. Et la nudité est plus une misère qu'un éclat. Aussi l'apocalyptique juive et chrétienne fait-elle souvent appel au thème du vêtement pour dire l'éclat des corps glorieux. Revêtir un vêtement nouveau, c'est « changer de peau », c'est revêtir un corps nouveau. Comme l'habitation ou l'*habitus*, l'habit a un statut intermédiaire entre l'avoir et l'être. Comme le corps lui-même.

Apparaît ici un contraste très significatif entre la tradition hindoue et la tradition judéo-chrétienne, la *Baghavad-Gîta* exploitant l'image du vêtement dans une direction opposée à celle de nos Apocalypses : « *Les corps limités ont une fin, mais ce qui possède et emploie le corps est infini, illimitable, éternel, indestructible.* (...) *L'âme incarnée rejette les vieux corps et en revêt de nouveaux, comme un homme échange un vêtement usé contre un neuf.* (...) *Les armes ne peuvent la pourfendre, ni le feu la consumer, ni les eaux la pénétrer, ni le vent la dessécher.* » [28]

Ce texte opère un déplacement, métonymique, de l'idée de corps à celle de vêtement : de porteur de vêtement, le corps devient lui-même vêtement, le « porteur » devenant alors « l'âme », qui échappe au devenir, celui-ci étant commun au vêtement et au corps. En revanche, loin de renvoyer à un non-lieu intérieur et immuable, la tradition judéo-chrétienne porte le sujet vers l'extérieur, dans la relation à une altérité d'où le corps reçoit sa gloire et son sens : « *De même que nous avons revêtu l'image du terrestre, il nous faut revêtir l'image du céleste* » (1 Co 15, 49) ; « *Aussi bien gémissons-nous dans cet état, ardemment désireux de revêtir notre habitation céleste, si toutefois nous devons être trouvés vêtus et non pas nus* » (2 Co 5, 3). Dans l'*Apocalypse de Jean* aussi le thème du vêtement tient une grande place : « *Le vainqueur sera revêtu de blanc* » ; « *Ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau* » (Ap 3, 5 ; 7, 14). Pour l'apocalyptique juive, le rapport entre le corps et le vêtement est encore plus explicite : « *Il confirmera ceux qui sont trouvés dans la chair avec les saints, dans les vêtements des saints... après cela*, ils se chan-

27. M. SERRES, **Les cinq sens**, **op. cit.**, p. 30.
28. **Baghavad-Gîta** (Edition de SHRI AUROBINDO, trad. de C. Rao et J. Herbert), Paris, Ed. A. Michel, 1942, p. 45.

geront dans leurs vêtements, *en haut, et leur chair sera laissée dans le monde...* »[29].

Mais peut-être, pour comprendre ces textes, faut-il avoir d'abord regardé le « Saint Dominique » de Matisse, « La fiancée juive » de Rembrandt, l'icône de l'Anastasis ou la « Ronde des élus » de Fra Angelico...

*Cosmos*

Pourquoi la création, en laquelle Dieu se manifeste « *drapé de la lumière comme d'un manteau* » (Ps 104, 1-2), ne serait-elle pas concernée, elle aussi, par les promesses de régénération ? Est-il nul et non avenu, l'espoir de ceux qui, avec Henri Bosco, espèrent retrouver dans l'éternité quelque chose de la beauté d'un matin d'été ? La beauté du monde peut être comprise comme promesse ou anticipation.

Le corps est aussi l'inscription de la personne dans le cosmos, et même dans la matière. Affirmer la résurrection de la chair, c'est affirmer la naissance d'un monde nouveau, « cieux nouveaux, terre nouvelle », où la nature ne serait pas annulée, mais réconciliée avec la liberté, ce qui ne peut être l'œuvre de l'homme seul, mais seulement d'un Tiers. Et pourquoi ne pas oser penser une « matière de gloire », que Cullmann appelle « matière spirituelle » ou Hering « matière céleste », et que Guitton conçoit sur le modèle de la lumière[30] ? Une certaine durée, autre que le temps linéaire que nous connaissons, mais de type « musical » ou « polyphonique », est envisagée par ceux qui refusent l'idée d'un repos éternel.

Pour la tradition chrétienne, l'univers aussi entre dans une histoire et la création ne se laisse comprendre qu'en fonction de l'Alliance. La mesure de ce qui est ne se trouve pas dans ce qui, jusqu'à maintenant, est apparu comme essentiel, indestructible, immuable. « *Les lois de l'univers ne sont pas elles-mêmes divines et absolues* » : c'est, selon A. Dartigues, ce que suggèrent les textes des évangiles annonçant que « *les puissances des cieux seront ébranlées* » (Lc 21, 25)[31].

29. **Ascension d'Isaïe** (cité par F. Altermath, op. cit., p. 33).
30. O. CULLMANN, **Immortalité de l'âme..., op. cit.**, p. 61 ; J. HERING, **La première épître de saint Paul aux Corinthiens**, Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestlé, 1959, p. 45 ; J. GUITTON, **Philosophie, op. cit.**, p. 806.
31. A. DARTIGUES, **La Révélation, du sens au salut, op. cit.**, p. 247.

*Communion*

Mais le principal enracinement du corps est social et intersubjectif. Etre un corps, c'est d'abord entrer dans un réseau de relations, d'échanges, de reconnaissances : « *Le corps est le vecteur et le lieu de la communication et de la communion* » [32]. Dire que la résurrection sera corporelle, c'est donc exclure deux schémas : l'un, individualiste, où chacun ne serait qu'une monade sans porte ni fenêtre ; l'autre, panthéiste ou collectiviste, où se perdrait la différence personnelle, dissoute dans le Tout comme la goutte d'eau dans l'océan.

A cet égard, il est surprenant que certains auteurs actuels ne retiennent que la dimension collective de la résurrection corporelle, rejetant l'idée de résurrection *personnelle* ou même de *corps spirituel* dans les ténèbres de l'individualisme : car, d'une part, la personne est plus que l'individu et, d'autre part, il n'en demeure pas moins qu'elle ne peut être relationnelle qu'en étant individuée. Gommer la différence individuelle, c'est gommer l'affrontement à la mort (qui dissout toute différence) aussi bien que le paradoxe chrétien dont nous parlions plus haut (qui affirme le rétablissement de la différence dans la dissolution de celle-ci). On peut même dire que l'idée de corps est plus personnaliste que celle d'âme, cette dernière pouvant naturellement s'apparenter à une pensée de la non-dualité ou de la non-individualité, telle l'*advaita* védantine.

Parler de corps glorieux, c'est viser le sommet de la reconnaissance entre les personnes, reconnaissance mutuelle où unité et différence se renforcent, comme dans un riche accord musical. « *Prendre corps* », c'est aussi « *faire corps* », dans la logique de la vie sacramentelle et ecclésiale. Loin donc d'être une fuite de l'engagement actuel dans l'histoire, la foi en la résurrection oriente et « *juge la vie historique* » [33].

Quant à la différence sexuelle, il n'y a aucune raison de penser qu'elle soit abolie, malgré une interprétation sommaire trop courante de *Matthieu* 22, 30 : « *A la résurrection, on ne prend ni mari ni femme, mais on est comme des anges dans le ciel* », verset qui n'autorise en aucun cas des conclusions sur le (non) sexe des anges ! Dans la ligne de la tradition biblique, on peut au contraire discerner dans la différence et l'union de l'homme et de la femme la présence d'un mystère théologique et d'une réalité spirituelle qui prend même un caractère indestructible dans le

32. C. DUQUOC, **Lumière et Vie** 166, janvier 1984, p. 93.
33. H. BOURGEOIS, **L'espérance, maintenant et toujours, op. cit.**, p. 283.

rappel par Jésus de la phrase de la *Genèse* : « *Ils ne sont plus deux, mais une seule chair...* » en *Matthieu* 19, 4. Pourquoi alors ne pas voir dans la sexualité, selon les expressions de Jean Guitton, plutôt que la lutte contre la mort, « *la préparation de l'anastase* », « *l'expérience anticipée d'une mutation ultime et définitive de la vie* », « *l'ébauche et l'annonce d'un statut des corps ressuscités* » [34] ?

*Le caillou blanc*

Chacun, au fond, est appelé à mourir au statut d'individu pour vivre comme une personne. C'est ici que le lien entre mort et résurrection est beaucoup plus intime qu'il ne paraît généralement. Car la différence *personnelle*, sauvée et renouvelée dans la résurrection corporelle, n'est pas celle que nous imaginons spontanément. Telle « différence » ou particularité de ma personnalité à laquelle je suis attaché et identifie mon « moi » se révélera beaucoup moins personnelle que je ne le crois : jeu des identifications, ruses du désir... Ma véritable identité, ce en quoi je suis réellement unique, m'est cachée et n'est vue que de Dieu. Autrement dit, il me faudra « changer de peau », tout abandonner de mon pays et de mes rivages pour recevoir la révélation de moi-même à moi-même. C'est ce qu'exprime parfaitement l'*Apocalypse* où il est écrit que chacun recevra « un nom nouveau ».

On connaît, surtout depuis les travaux de la psychanalyse, l'importance de la nomination. Recevoir un nom, c'est recevoir son identité, naître comme sujet, trouver le lieu de son propre corps, entrer dans une relation d'alliance. Or nul ici-bas n'a reçu de nom qui lui soit absolument propre : prénoms et patronymes sont encore communs, désignant des modèles (saints patrons..) ou des lignées familiales. La révélation de ce nom nouveau, absolument unique, « *que nul ne connaît hormis celui qui le reçoit* » (Ap. 2, 17), sera révélation de la seule véritable identité personnelle.

A nom nouveau, corps nouveau. Ce qui précède a montré que « *tout dans le corps n'est pas ressuscitable* » : ne l'est que ce qui correspond « *à cette façon d'être corps qui fut celle du Christ* » [35] ; façon d'être pascale, qui ne reçoit la résurrection qu'au bout du don total de sa vie, dans un corps entièrement *livré*, dépossédé de lui-même, anéanti.

34. J. GUITTON, **Philosophie, op. cit.**, p. 788-789.
35. H. BOURGEOIS, **Je crois à la résurrection du corps, op. cit.**, p. 304.

## III

## entre temps

Ce passage par le vide nous ramène au présent, au « Samedi saint » qui, pour l'humanité s'interrogeant sur le sort de ses « disparus », dure depuis des millénaires. Quel est le sort présent des défunts ? Que dire de cet état intermédiaire où, dépouillés de leur corps charnel, ils n'ont pas encore revêtu le corps spirituel que la tradition chrétienne, pour des raisons que nous avons entrevues, a toujours associé à la résurrection finale, collective, celle des cieux nouveaux et de la terre nouvelle ? Faut-il dire, avec K. Barth et d'autres, qu'étant hors du temps, ils coïncident déjà avec cette fin ultime ? Ce serait dissocier entièrement la résurrection du réalisme du corps aujourd'hui inhumé ou inciné[36] ; du même coup, ce serait nier toute la dimension temporelle de tension ou d'attente attestée dans le Nouveau Testament (par exemple, 1 Th 4, 13-18 et Ap 6, 11). Dans cette perspective, les morts ne sont pas hors du temps, mais, de même que, selon K.Rahner, ils restent mystérieusement liés au cosmos, ils sont « *eux aussi traversés d'une espérance, celle de la fin des temps* »[37]. Hors de l'histoire, ils ne sont pas hors de la durée, ou hors de toute durée, et c'est pourquoi l'Eglise prie pour eux.

### l'esprit et le corps du christ

Mais quel est alors le support de cette vie intermédiaire ? Faut-il revenir à la notion d'âme séparée ? Certains le pensent : « *S'il existe malgré tout quelque chose qui continue à exister, et qui se distingue du corps, pourquoi ne pas continuer à l'appeler "âme"* ? », demande J. Ratzinger. Cette notion, assez appropriée pour désigner la dimension transcendante de la personne par rapport à toute détermination naturelle ou sociale peut, en effet, être reprise et recevoir un sens théologique renouvelé par rapport à son strict sens philosophique. L'âme chrétienne n'est pas la simple transposition de l'âme des mythes ou de la philosophie. Dans cette perspective, elle ne « survit » pas par elle-même, en fonction de ses attributs essentiels, mais elle est le lieu de l'action re-créatrice de Dieu. « *Ce*

36. Sur les différences de signification entre ces deux pratiques, voir les trois articles parus dans **Etudes**, décembre 1985, pp. 657-680.
37. K. RAHNER, **Ecrits théologiques**, tome III, Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1963, p. 115-121.

*qui, dans l'homme, est capable de garder des relations, c'est ce que nous nommons âme.* »[38]

L'idée d'âme séparée est cependant loin d'être satisfaisante, elle porte toujours la marque de son origine dualiste ou hellénistique, voire païenne. Ce n'est sans doute pas par hasard que le Nouveau Testament, Paul en particulier, lui accorde si peu de place. S'il est vrai qu'elle joue un rôle irremplaçable, mieux vaudrait sans doute lui substituer la notion de *personne* dans la prédication et dans la catéchèse. Mais le plus important est d'insister sur l'action de l'Esprit et sur la réalité du Corps du Christ. Si les morts subsistent, c'est dans l'Esprit et par l'Esprit, qui est mémoire vivante et puissance créatrice. Si leur mode d'être nous est inaccessible, c'est parce que l'action de l'Esprit demeure encore « *cachée avec le Christ en Dieu* ».

Mais comment l'Esprit peut-il faire exister les morts personnellement et réellement s'ils sont sans corps ? Le seul support d'une telle existence ne peut être que l'unique corps actuellement ressuscité (sans parler de celui de Marie), celui du Christ. C'est seulement par leur incorporation secrète à la vie de ce Corps, incorporation inchoative sans doute, car le Christ n'est pas encore « tout en tous », qu'ils participent à la vie éternelle. Ici pourrait se greffer une analyse du lien étroit entre sacramentalité et résurrection. La seule réponse apportée par Paul aux questions des Thessaloniciens au sujet des morts est qu'ils sont « endormis en Jésus », « avec le Christ », « en Dieu ».

Voilà pourquoi l'Eglise est si critique envers toutes les tentatives de communication directe avec les morts (dont on peut penser pourtant qu'elles ne sont pas si illusoires que certains le croient[39]). La rupture avec les morts, leur silence sont une épreuve nécessaire et chargée de sens : toute technique de communication avec eux, chargée de risques magiques, est finalement dérisoire ; leur silence rejoint le silence de Dieu, dans lequel ils sont plongés ; et ce n'est qu'en passant par le Christ, en se rapprochant du « cœur du monde » qu'est l'Homme véritable et vivant que l'on peut s'approcher d'eux. Mais cela n'est jamais que la vérité, poussée à son extrême radicalité par l'épreuve extrême de la mort, de toute communication entre les hommes.

38. J. RATZINGER, **Communio**, mai 1980, pp. 11-12, 17. Cf. aussi A. DARTIGUES, **op. cit.**, p. 263 : « *Que la notion d'âme appartienne à une tradition philosophique dualiste ne signifie pas qu'on pourrait aisément se dispenser de son usage* ».
39. Cf. X. TILLIETTE, **Etudes**, juillet-août 1985, p. 101.

**avènement de la nouveauté**

Ainsi donc, de la naissance à la parousie, le corps a-t-il une histoire ; c'est dire que son devenir ne se réduit pas au développement de données déterminées une fois pour toutes. Une véritable histoire comporte des *événements*, qui sont autant d'*avènements*, de morts et de naissances à des réalités nouvelles. Non seulement il naît inachevé mais, par naissances successives, toute son histoire peut se comprendre comme la révélation progressive de sa véritable identité. « *De commencement en commencement, vers des commencements qui n'ont pas de fin* », selon la belle formule de Grégoire de Nysse, l'homme dévoile et découvre son vrai visage. Le présent vivant est un présent ouvert, ouvert à une dimension qui n'est pas seulement le futur, mais l'*a-venir*. C'est à partir de cette émergence d'une nouveauté irréductible et imprévisible que se révèle la dimension proprement humaine du corps. Si les sciences l'appréhendent surtout en fonction de son passé, ontogénétique et phylogénétique, la philosophie et la théologie doivent le comprendre à partir de son a-venir. Selon l'intuition lumineuse de R. Guardini : « *Il nous faut la Résurrection et la Transfiguration pour comprendre vraiment ce qu'est le corps humain* » [40].

**xavier lacroix**

40. Cité par A. DARTIGUES, **op. cit.**, p. 284.


ESPRIT

# le jugement dernier en appel

---

*La foi au jugement des vivants et des morts, confessée dans le Credo, plonge les chrétiens dans un dilemme : tenir que le Christ, par son pouvoir divin, exerce la fonction terrifiante de condamner sans appel ou considérer la venue du Royaume comme un acte d'oubli de tout ce qui a fait l'histoire des hommes. La répugnance actuelle pour l'idée d'un jugement ultime s'enracine dans l'anthropomorphisme des représentations et dans la contradiction entre le Dieu juge et le Dieu amour. Pourtant un courant théologique ne partage pas cette répugnance, celui qui insiste justement le plus sur l'implication « partisane » de Dieu dans l'histoire : les théologiens de la libération admettent qu'il ne peut pas y avoir d'équivalence entre la victime et l'oppresseur devant Dieu, comme le montre la résurrection du Crucifié. L'histoire est un procès qui doit se clore par un jugement ; mais celui-ci n'est pas immanent à l'histoire et, du coup, il rend impossibles toute conversion et tout pardon pour ceux qui se seraient sciemment voués à une œuvre de mort. Ici la question rebondit : l'amour de Dieu n'a-t-il d'autre ressource que la condamnation définitive en face de l'entêtement lucide dans le mal ? Jésus demandant le pardon pour ses bourreaux ne jette-t-il pas un doute sur la possibilité d'une lucidité si parfaite chez les humains ? Ces questions doivent au moins nous dissuader de brandir ou de récuser sommairement l'idée chrétienne de jugement dernier.*

---

Nietzsche accuse le christianisme d'avoir fait du lit de mort un lit de torture : la mort n'est pas effrayante, mais le jugement qui la suit. Il reconnaît cependant que sous la pression des idéaux modernes la prédication s'adoucit : les pasteurs n'osent plus prophétiser le jugement, ils annoncent un Dieu amour qui pardonne tout [1].

1. « *N'oublions jamais que le christianisme fut le premier à faire du lit de mort un lit de torture, et que les scènes qu'on vit s'y dérouler depuis, les effroyables hurlements qui pour la première fois y parurent possibles ont empoisonné les sens et le sang d'innombrables témoins pour leur vie entière et celle de leurs descendants* » (F. NIETZSCHE, **Œuvres philosophiques complètes**, t. IV, **Aurore**, Paris, Ed. Gallimard, 1970, p. 67 ; cf. aussi, t. VIII, **L'Antéchrist**, pp. 197-198).

L'accusation que le jugement empoisonne la vie et le constat d'une dérive vers une attitude débonnaire de Dieu se vérifient-ils dans le christianisme contemporain ? Nietzsche a-t-il exagéré l'effet naguère terrifiant d'une prédication du jugement qui oubliait l'annonce de l'amour divin ? Est-il vrai que les Eglises ont assuré leur pouvoir social par la peur du jugement ? L'accusation de Nietzsche n'est pas aisée à évaluer. Il n'est pas niable, d'une part, que la terreur du jugement a joué un rôle non négligeable dans les motivations de la discipline ecclésiastique et dans le soutien de la moralité ; il est probable que cette hantise, empoisonnant certainement la vie de beaucoup, a agi plus efficacement pour le maintien de l'ordre privé et public que la reconnaissance de l'amour de Dieu en Christ. D'autre part, il semble évident que le constat de Nietzsche sur la disparition de la croyance au jugement se vérifie ; beaucoup de ceux qui se déclarent chrétiens aujourd'hui répugnent à reconnaître en Dieu un juge, la plupart écartent toute condamnation définitive : ils croiraient blasphémer en attribuant à Dieu des pratiques trop humaines, inévitables certes dans notre monde de violence, mais dépourvues de signification, une fois l'histoire achevée.

Aussi les croyants éprouvent-ils quelque malaise à l'audition de l'article du Credo apostolique : « *Il viendra juger les vivants et les morts* ». Ils sont sans doute d'autant plus divisés à l'égard de cette confession qu'elle attribue au Christ la fonction de juge. Dès lors, que décider ? Les croyants doivent-ils, envers et contre tout, et surtout contre eux-mêmes, tenir que le Christ, de par son pouvoir divin, exerce la foncion de juge suprême au risque de justifier l'accusation de Nietzsche ? Ou bien doivent-ils fermer les yeux sur l'injustice dans l'histoire et faire équivaloir à un acte d'oubli, condition du pardon universel, l'acte de Dieu qui met un terme à l'histoire et fait advenir le Royaume définitif ? La pression de l'opinion contemporaine et une certaine manière de lire l'Evangile les engagent à s'orienter dans ce sens.

Il faut mesurer l'enjeu du dilemme : on ne peut éluder facilement la question qui sourd de la Bible et que le Credo a résumée. Le jugement n'est peut-être pas aussi extérieur à la logique biblique que l'opinion des croyants voudrait aujourd'hui l'espérer. Pour éclairer cette question, je propose le parcours suivant : en un premier temps, exprimer les raisons de la répugnance contemporaine au jugement ; ensuite, rappeler l'aspect dramatique de la venue du Règne ; en un troisième temps, procéder à une évaluation de la croyance au jugement.

# I

## la répugnance contemporaine au jugement

Beaucoup de catholiques, au moins parmi les plus âgés, ont entendu naguère au catéchisme ou dans la prédication que le jugement de Dieu se déroulait selon un double scénario : l'un privé, qui correspondrait à la mort de tout individu (les théologiens classiques le nommaient jugement particulier), l'autre public, au terme de l'histoire. Le nom traditionnel qui lui a été conféré est celui de « jugement dernier ». Les tympans des églises romanes, notamment, le représentent avec émotion, parfois avec tragique. Je songe à celui d'Autun : on peut y voir le désespoir qui émane de la supplication des condamnés, alors que déjà la gueule de l'enfer s'ouvre pour les engloutir et que les démons gloussent cyniquement de leur malheur sans appel. Le jugement peint par Michel-Ange à la Chapelle Sixtine s'inspire de la même vision. André Malraux avait estimé que la grâce en était absente [2].

### la trace du défi prophétique

Derrière le tragique de ces représentations s'affirme une conviction : l'entrée dans le Royaume témoigne de la victoire de la justice divine sur la violence et l'injustice humaines. Le jugement clôt le procès engagé dès maintenant contre les oppresseurs et les bourreaux qui ont fait de notre histoire une histoire pour la mort et non pour la vie. Dans la tradition chrétienne, le jugement est contemporain de la résurrection : il la qualifie de telle sorte qu'elle n'est pas une survie liée à un statut ontologique indestructible, ni une reviviscence manifestant la puissance de Dieu sur la mort, mais la justification du juste devant les incrédules et les moqueurs. Cela explique que les artistes médiévaux mettent au nombre des condamnés les tenants des pouvoirs religieux et politiques, les accapareurs de la richesse. Ils matérialisent dans leurs œuvres le renversement de situation qu'évoquent la parabole de Lazare et les malédictions de l'*évangile de Luc* (Lc 16, 19-31 ; 6, 24-27). Ils s'inspirent de la condamnation des affameurs dont le scénario du jugement dans l'*évangile de Matthieu* est le témoin (Mt 25, 31-46). Ainsi le jugement est, dans la

2. Il ne sera question dans cet article que du jugement dernier. Le jugement particulier pose des questions spécifiques ; mais celles-ci dépendent, en dernière analyse, de la façon dont on pense le jugement dernier, le seul dont l'Ecriture fasse mention.

foi exprimée populairement, une pièce maîtresse du dispositif chrétien, une trace du défi prophétique. Celui qui ne reconnaît pas son frère dans l'obscurité de notre histoire se place sous le jugement de Dieu. Le tragique s'enracine dans l'aveuglement présent.

Le schème traditionnel que j'ai emprunté aux œuvres artistiques, loin d'occulter la difficulté de l'interprétation, la met en lumière. Le jugement y clôt l'histoire. Il ne saurait donc s'agir d'individus saisis indépendamment de leurs groupes d'appartenance. L'Ancien Testament parlait du jugement des nations. Ce ne sont pas les individus isolés, mais les groupes, les classes et les nations, qui font l'histoire. L'intérêt de la Bible, d'abord collectif, peut-il, sans plus, être transféré sur l'individu ? L'orientation personnalisante de l'Evangile n'induit-elle pas à abandonner le jugement collectif ? Que devient alors le jugement dernier sinon un scénario superflu, tout ayant été décidé au jugement de l'individu ? Le transfert du collectif au privé n'est peut-être pas assuré. Une chose me paraît certaine dans la croyance exprimée. Le jugement y définit une ligne d'orientation et une espérance : il n'en va pas de même, devant Dieu, de la victime et de son bourreau. Le Dieu qui juge celui-ci est l'avocat de celui-là. Peut-on éliminer cette perspective ? Si on le fait, ne risque-t-on pas de récuser tout parti pris de Dieu dans l'histoire ? Dieu libérant les Hébreux esclaves ne juge-t-il pas Pharaon et son peuple ?

L'opinion majoritaire des chrétiens contemporains ne juge pas décisifs le schème général de la croyance autrefois exprimée et les questions de justice qu'il soulevait. Elle répugne à un jugement qui contredit l'image évangélique de Dieu. Les scrupules qui troublent beaucoup de ces croyants à l'égard de l'idée d'un jugement divin me paraissent provenir d'un double horizon : l'anthropomorphisme des représentations, la contradiction entre l'amour divin et un jugement de condamnation.

## l'anthropomorphisme des représentations

Les images du jugement dernier avec la séparation des bons et des méchants, les tortures infligées à ces derniers et sur lesquelles les artistes, les théologiens et les prédicateurs sont plus diserts que sur les joies paradisiaques, suggèrent la tenue d'assises sans appel. La séquence de la messe de *Requiem* parle à juste titre d'un jour de colère, d'un jour terrifiant [3] :

3. Il s'agit du « *Dies iræ, dies illa* », hymne chantée ou lue avant la lecture de l'Evangile, lors de la messe pour les défunts, dans la liturgie romaine d'avant le Concile de Vatican II.

Dieu y exerce une vengeance d'autant plus effroyable que sa patience aura été plus longue. Ces images sont empruntées à notre monde, certes, mais à un monde dans lequel la torture comptait parmi les moyens réguliers pour extorquer l'aveu au coupable présumé. La justice y avait valeur d'exemple implacable et dissuasif : elle garantissait ainsi l'ordre public contre tous les fauteurs de trouble. Le défenseur de l'inculpé n'y avait guère de place. Reconnaissons cependant qu'il n'est pas écarté des représentations du jugement divin : la Vierge Marie intercède, elle est l'avocate, elle supplie son Fils d'atténuer la rigueur de sa justice et de se souvenir de l'humaine faiblesse. Le déplacement est significatif : l'Evangile nomme deux avocats, le Christ et l'Esprit. Ici la miséricorde et la compréhension font comme défaut au Christ (le juge de la Chapelle Sixtine est typique de cette orientation) : il est le Seigneur, il ne juge plus comme l'un d'entre nous. Si, dans certaines représentations médiévales du jugement, la croix apparaît, elle semble être là comme instrument de confusion plutôt que de consolation. La compréhension est du côté de l'humaine Vierge Marie. L'amour divin devient condamnation. Vraiment jour de colère, comme le chante l'hymne médiévale.

Ces représentations perdent de leur pouvoir incantatoire dans la mesure même où l'idée et la pratique actuelles de la justice récusent la punition définitive, la mort, et tendent à transformer la sanction en thérapeutique du coupable. On s'efforce de ne plus désespérer du condamné. Comment penser sérieusement que le Juge divin puisse achever l'histoire par une condamnation sans appel ? Ce ne sont là que phantasmes d'êtres humains en mal d'ordre public ou de compensations vengeresses [4] : ils imaginent Dieu selon leur désir. L'infini de la condamnation ôte au

4. F. Nietzsche cite en note au § 15 de la première dissertation sur la **Généalogie de la morale** (**op. cit.**, t. VII, 1968, p. 245, note 3 et p. 246, note 2) deux textes, l'un de saint Thomas (**Commentaires sur le Livre des sentences**, IV, L, 2, 4, 4) : « *Pour que la béatitude des saints leur complaise davantage et qu'ils en remercient Dieu plus abondamment, il leur est donné de voir les tourments des impies* » ; l'autre de Tertullien (**Contre les spectacles**, ch. 29) : « *Il reste d'autres spectacles, ce jour dernier et perpétuel du jugement, celui que les nations n'attendent pas, qu'elles tournent en dérision, lorsque se consumeront en un seul feu une telle antiquité du monde et tant de générations. Quel vaste spectacle alors !* Comme j'admirerai ! Comme je rirai ! Là je me réjouirai ! Là j'exulterai, *voyant tant de* rois, *et de si grands, dont on annonçait l'apothéose et qui, avec Jupiter lui-même et leurs propres témoins, gémiront ensemble dans les plus profondes ténèbres !... Alors on entendra mieux les tragédiens, leur voix s'élèvera plus fort pour dire leur propre malheur ; alors on connaîtra les histrions que le feu rendra beaucoup plus souples...* » (soulignés par F. N.).

jugement sa plausibilité : il est sans commune mesure avec les enjeux de notre monde. Bref, ces croyants interrogatifs préfèrent écarter des noms divins celui de juge. Cet attribut leur répugne, car il leur paraît prolonger ce qui habite notre histoire et la marque si tragiquement dans un au-delà de toute expérience et à une échelle incomparable de douleur et de désespérance. Faut-il que Dieu consacre à jamais le tragique ? Son nom johannique « amour » s'y oppose.

## la contradiction entre l'amour divin et le jugement

L'antagonisme entre le Dieu juge de l'Ancien Testament et le Dieu amour dont témoigne le Nouveau Testament est un lieu commun de la prédication chrétienne, mais celle-ci en tire rarement toutes les conséquences. Au deuxième siècle, Marcion, au nom du Dieu amour, comptait purifier le Nouveau Testament de tout ce qui y évoquait le Dieu juge de l'Ancien Testament. Pour cet auteur, il n'existe aucune commune mesure entre l'amour et la justice vengeresse ; il faut choisir son Dieu. La prédication traditionnelle du christianisme ne choisit pas, elle maintient les deux, non sans mauvaise conscience parfois. Aussi fait-elle silence sur le terme du dilemme qui heurte les croyants. Nietzsche avait déjà noté l'atténuation des croyances au jugement et à la condamnation : on n'osait déjà plus à son époque, chez de nombreux pasteurs, conjoindre l'amour et la sanction absolue. Ce qui n'était alors l'apanage que de quelques rares esprits est devenu aujourd'hui l'opinion majoritaire.

Les sondages sur les croyances chez les catholiques témoignent d'une diminution considérable de la crédibilité des aspects jugés négatifs du christianisme ; des données apparemment positives, comme la résurrection, ont peine à rassembler tous les suffrages [5]. Je ne suis pas certain que cette réticence ne provienne pas de son lien traditionnel avec le jugement. Le christianisme dérive vers une éthique de l'attention gratuite à autrui, trace en ce monde du Dieu qui fait « *lever son soleil sur les bons et sur les méchants* » (Mt 5,45). Tout attribut de domination, et donc l'exercice puissant et irrécusable de la justice, répugne à la sensibilité croyante contemporaine. Sous cette pression de l'opinion, les théologiens prennent le parti de la discrétion : les réalités dernières, donc le jugement, échap-

5. Cf. **La Vie**, 1-7 octobre 1986 ; **Le Monde**, 1er octobre 1986. 60 % des catholiques disent croire à la résurrection du Christ, 28 % répondent non ; pour le jugement dernier, 38 % y croient, 44 % n'y croient pas ; 18 % sont sans réponse.

pent à toute investigation [6]. Rien ne nous permet, dans notre expérience limitée, d'avancer le moindre mot sur ce point à propos duquel les Ecritures sont si sobres. Laissons donc à la liberté de Dieu et à son amour inventif le soin de clore l'histoire. Nous n'avons qu'une certitude : il s'est révélé amour en son Fils Jésus. Le terme de l'histoire s'accordera à cette révélation. Cette discrétion des théologiens reflète la dérive présente de l'opinion des croyants européens.

Doit-on considérer que la notion de jugement divin appartient à un stade archaïque d'une croyance chrétienne encore dominée par les formes barbares de la justice ? Ou bien convient-il de restituer un sens plus rigoureux à l'article du Credo : « *Il viendra juger les vivants et les morts* » ?

## II

## l'aspect dramatique de la venue du règne

Une théologie contemporaine échappe à la pudeur régnante devant l'idée de jugement dernier : la théologie de la libération. Le fait qu'elle rompe avec nos scrupules et avec nos répugnances doit nous interroger. La raison d'une interprétation réaliste de l'affirmation du Credo provient de la façon dont cette théologie estime que Dieu s'implique dans l'histoire : « partialement ». Ce parti pris rend dramatique la relation de l'homme avec Dieu.

### le jugement exprime le parti pris de dieu

Le parti-pris de Dieu s'annonce dans l'événement exemplaire de l'Exode : le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob libère de l'oppresseur égyptien les esclaves hébreux. Cette libération est un jugement sur l'Egypte : elle se solde par la mort des premiers-nés et l'engloutissement de l'armée de Pharaon. La libération de l'opprimé exige le jugement de l'oppresseur. Certaines formes de la tradition juive ont été sensibles à la division que cette prise de parti produisit en Dieu lui-même. Selon le Talmud, un rabbin enseignait que Dieu interdit aux anges d'exulter de cette libération : elle avait coûté la vie d'hommes qui étaient aussi ses créatures et ses enfants [7].

6. H. BOURGEOIS, **L'espérance, maintenant et toujours**, Paris, Ed. Desclée, 1985, p. 265, 285.
7. **Talmud de Babylone, Megillah** 10 b, cité par E. FACKENHEIM, **La présence de Dieu dans l'histoire**, Lagrasse, Ed. Verdier, 1980, p. 61.

L'identification de Dieu avec l'opprimé atteint l'extrême de sa logique dans le cas de Jésus. Elle porte en elle-même un jugement sur les oppresseurs ; aussi Jésus fût-il assassiné. En Jésus, cette identification n'est pas passive : elle résulte de son option active pour les opprimés dont il s'est fait le défenseur, que cette oppression prenne origine dans la religion (les Scribes et les Pharisiens font porter des fardeaux trop pesants au peuple), qu'elle s'enracine dans des intérêts économiques (Jésus maudit les riches parce que l'accumulation de l'argent vient de l'exploitation des pauvres), qu'elle prenne source dans la domination politique (Jésus exhorte ses disciples à bannir la soif de domination). Bref, la Bonne Nouvelle est proclamée aux pauvres et aux exclus, elle est une mauvaise nouvelle pour les idolâtres de la loi, pour les adorateurs de la richesse, pour les assoiffés du pouvoir. Mais cette mauvaise nouvelle devient Bonne Nouvelle pour eux, s'ils cessent d'opprimer, s'ils se convertissent.

Les opposants à Jésus n'hésitent pas à le tuer après un procès selon des règles qu'il avait dénoncées. Cette mort juge le mouvement qui anime l'opposition : celle-ci désirait que Dieu se fît complice de l'oppression, c'est-à-dire qu'il garantît la loi, soutînt la prospérité marchande, légitimât le pouvoir. Jésus annonce un autre Dieu, celui qui prend le parti des victimes ; mais, ce faisant, il juge les oppresseurs et va jusqu'à les maudire. Le pardon exprimé sur la croix ne dément pas les malédictions lancées auparavant. Jésus a laissé agir sur lui la logique immanente à l'oppression ; il en révèle ainsi la perversité anti-divine. Mais il peut pardonner, seule la victime étant accréditée à prononcer le pardon. Le drame immanent à notre histoire est donc inscrit dans la passion de Jésus qui met en lumière ce qui se jouait déjà dans la prise de parti de Dieu dans l'Exode.

## jugement immanent et jugement dernier

Le jugement est immanent à l'histoire d'une façon paradoxale, en un sens qui n'est en rien conforme à la doctrine des amis de Job selon laquelle le méchant est puni en ce monde. En effet, les conduites d'oppression qui semblent maîtresses de l'histoire mènent à la mort du juste, Jésus, comme elles privent de la vie vraie les opprimés. Le jugement est, en premier lieu, la manifestation de cette perversion : l'idolâtrie de la loi, l'accaparement des biens, la soif du pouvoir, travaillent pour la mort. Certes, bien loin d'être jugés, les oppresseurs sont les vainqueurs, mais la perversité mortelle de leurs pratiques est manifeste ; elle l'est, à titre exemplaire, dans l'opposition au Dieu Vivant qui se trouve rejeté en son Envoyé,

alors qu'il annonce la Bonne Nouvelle aux pauvres. Il n'existe donc aucune complicité entre le Dieu de Jésus et les pratiques des oppresseurs.

Le jugement immanent aux pratiques oppressives est indirectement celui des oppresseurs, mais ils s'aveuglent à son endroit. Les Pharisiens croient avoir raison, Dieu est avec eux : les riches ne cessent d'accaparer et le destin leur sourit ; les tenants du pouvoir se félicitent de leur puissance. Les effets de leurs agissements ne les affolent pas, ils les confirment dans leur conduite : ils sont les vainqueurs. Certes, les oppresseurs travaillent pour la mort, mais ce jugement immanent paraît dérisoire à la victime qui en est la sanction. « *Je n'ai pas vu un juste mendier son pain* » dit un psaume : fol espoir que l'expérience dément cruellement. L'identification de Dieu avec l'opprimé est-elle la garantie que la dialectique cruelle des puissants se poursuive sans fin ?

Le jugement immanent selon lequel l'injustice conduit à la mort semble davantage favoriser l'oppresseur que l'opprimé. J. Sobrino écrit au sujet de l'expérience de Jésus : « *Comme beaucoup d'autres hommes, Jésus fait aussi l'expérience fondamentale que bien souvent la vie ne semble pas surgir autour de celui qui la suscite ; et même que les choses tournent mal pour celui-ci. Autrement dit, Jésus fait l'expérience que le péché historique semble plus fort que l'amour* » [8]. Le jugement immanent laisse à l'oppresseur l'espace qu'il désire puisqu'il vit de l'élimination d'autrui. L'histoire est sous un jugement immanent qui, même si l'oppression ne mène pas à la vie, semble laisser l'oppresseur maître du temps présent.

M. Horkheimer, bien qu'il se dise « croyant non traditionnel », pose avec vigueur la question issue de ce paradoxe : « *Dieu est important parce que la théologie est présente à travers toute action humaine authentique... Une politique qui, ne fût-ce que de manière très peu réflexive, ne conserve pas en elle la théologie, même si elle est bien conduite, ne fait pas en dernier lieu l'affaire... Le contenu positif de la théologie est l'ultime justification de la vie qu'on peut qualifier ainsi : expression d'un désir ardent, d'un désir de ce que l'assassin ne puisse pas sortir triomphant de sa victime innocente.* » [9]

8. J. SOBRINO, **L'apparition du Dieu de vie en Jésus de Nazareth** dans J. VAN NIEUWENHOVE (éd.), **Jésus et la libération en Amérique latine**, Paris, Ed. Desclée, 1986, p. 349-350.
9. M. HORKHEIMER, **Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen**, Hamburg, 1970, p. 60-62.

Le jugement immanent, même s'il témoigne de la contradiction entre l'oppression et la vie, frustre la victime et laisse l'oppresseur développer sa puissance de mort. Existe-t-il un jugement qui renverse la dialectique perverse de la puissance injuste et vérifie la parole de Jésus : « *Tous ceux qui prennent le glaive périront par le glaive* » (Mt 26, 52) ?

Le jugement dernier est ce jugement : il brise la séquence historique, il mène à son terme le jugement immanent à la pratique des oppresseurs ; ils ont servi la mort, ils sont soumis à elle. Les opprimés sont justifiés, les oppresseurs sont privés de tout espace. Mais ce jugement dernier n'est pas immanent à l'histoire, il y met un terme.

Les théologies les plus attentives à l'injustice subie par les pauvres ne répugnent pas à l'idée de jugement divin et de châtiment. Ces théologies ne sont pas naïves, elles travaillent certes à l'anticipation du Règne dans le temps, mais elles confessent que le jugement est dernier et qu'il échappe à notre expérience. Ce jugement n'en est pas moins nécessaire si, devant Dieu, il n'en va pas de même de la victime et de son assassin. Le travail de mort qui anime toute oppression conduit à une clôture tragique de leur histoire pour les groupes et, peut-être, pour les individus qui s'y sont voués. Le jugement est le nom de ce tragique : « *Il est terrible de tomber aux mains du Dieu vivant* », écrit l'auteur de l'*Epître aux Hébreux* (He 10, 31). La partialité de Dieu pour l'opprimé requiert la malédiction de l'oppresseur, et celle-ci peut être sans appel.

## III

## évaluation

La théologie de la libération n'éprouve pas nos répugnances à l'égard de la réalité du jugement divin. Cette théologie est née de la « praxis » de groupes opprimés, elle est liée à la dureté de la lutte et à la menace de mort. Pour elle, l'histoire ne peut s'achever sur un non-lieu ou un oubli, elle est un procès qui conduit au jugement. Bien que nous ne puissions évoquer ce dernier qu'à partir d'images inadéquates, sa réalité ne saurait faire de doute. Le Dieu qui a opté pour les opprimés fera triompher leur cause, quoi qu'il en coûte aux oppresseurs. Dans le discours apocalyptique de *Matthieu* 25, 31-46, Jésus met en scène ce jugement pour que nul n'ignore où est présentement Dieu.

Cette théologie rompt avec le sentiment majoritaire des croyants en Occident pour lesquels la fin de l'histoire, si fin de l'histoire il y a de

par l'acte de Dieu, ne saurait être autre chose qu'une réconciliation. Qui a raison ? Qui a tort ? Essayons d'évaluer l'une et l'autre opinions [10].

## le verdict de la résurrection

La défaillance des images, l'anthropomorphisme des représentations ne sauraient servir d'alibi pour éluder la question posée par la théologie de la libération : « Y a-t-il équivalence devant Dieu entre les victimes et les oppresseurs ? ». Sans doute, peut-on penser à l'instar de Nietzsche que la vengeance et la jalousie habitent les faibles, qu'ils créent un Dieu selon leur désir de compensation, lui conférant la puissance vengeresse qu'ils n'ont pas osé saisir eux-mêmes ; leur sentiment était trop frileux pour qu'ils s'acharnent à réussir ; leur état de soumission ou d'aliénation résulte de leur peur. Alors Dieu compensera leur lâcheté et précipitera dans l'impuissance ceux qui ont fait de leur vie une réussite.

La pensée de Nietzsche oppose une nouvelle divinité à celle de Jésus : Dionysos. Le Crucifié nie le divin tel qu'il s'affirme dans la force, la santé et la beauté. On ne saurait sous-estimer la critique de Nietzsche, mais on ne saurait non plus oublier qu'elle rejette la donnée chrétienne de l'identification de Dieu avec l'exclu dans la croix de Jésus. On peut estimer que cette identification est une illusion, mais alors la cohérence chrétienne s'effondre. Si le Dieu révélé en Jésus est véritable, il appartient à la logique du message chrétien de ne pas faire équivaloir devant Dieu l'opprimé et l'oppresseur.

10. On s'étonnera peut-être, et à juste titre, que je n'utilise pas la notion de péché dans cet essai d'évaluation. Cette omission volontaire ne correspond en rien à une négation de cet élément important de la cohérence chrétienne : en son Fils Jésus, Dieu nous pardonne nos péchés. Je ne l'introduis pas ici parce qu'il s'insère dans un autre dispositif : le péché est rupture de l'Alliance avec Dieu et porte une orientation verticale ; il n'est pas d'abord d'ordre éthique, mais dogmatique ; et il n'habite toute faute volontaire que pour autant qu'il y est question de Dieu, ne serait-ce qu'en filigrane. Or le jugement dernier concerne tous les hommes : c'est pourquoi le contenu qui en est symbolisé en Mt 25 relève uniquement de la relation à autrui. C'est ce jugement qui révèle qu'en tout rapport à autrui, il y va de la relation à Dieu. Il ne porte donc pas sur la rupture de l'Alliance qui concerne uniquement ceux qui en ont eu connaissance, mais sur l'éthique qu'on pourrait appeler commune. C'est la raison pour laquelle je m'en tiens à des réalités « horizontales » : injustice, exploitation, oppression, meurtre, etc., dont l'histoire est tissée, on le sait par expérience. Ce sont ces réalités qui tombent sous le verdict du jugement dernier.

Le fondement de cette affirmation n'est pas théorique, il est l'événement pascal : le Ressuscité est le Crucifié. Celui qui fut abandonné aux mains des assassins, Dieu l'a justifié, il l'a exalté à sa droite. Dieu n'a pas ressuscité n'importe qui, mais justement celui qui n'a pas craint de se faire compter parmi les malfaiteurs et les exclus. La résurrection marque la différence entre l'opprimé, pour lequel la mort est vaincue par l'Esprit, et l'oppresseur, qui la donne.

## quelle responsabilité pour les pourvoyeurs de mort ?

Admettons qu'en raison de l'événement pascal, justice soit faite à l'opprimé. Celle-ci entraîne-t-elle nécessairement le jugement de condamnation de l'oppresseur ? Une donnée évangélique semble s'y opposer : le pardon accordé par Jésus à ses assassins.

L'histoire qui est la nôtre est une histoire de violence et d'oppression. Mais le jugement de l'oppresseur est en suspens et, au moment où il subit la pire violence, Jésus intercède pour ses assassins : « *Père, pardonne-leur, ils ne savent ce qu'ils font* » (Lc 23,34). Le pardon s'appuie sur la division de l'oppresseur qui possède en lui-même une capacité de conversion et peut entrer dans le sentiment de l'opprimé, cesser son œuvre de mort ; il n'en savait pas la perversité, il l'apprend par l'offre du pardon.

Le jugement dernier postule, par hypothèse, que le savoir a chassé toute ignorance. Le pardon n'a plus d'efficacité, la conversion est devenue impossible. Les anciens théologiens parlaient de l'endurcissement ou de l'aveuglement du cœur. Peut-être la notion de jugement dernier répugne-t-elle à nos contemporains parce qu'elle écarte le constat de Jésus : le pardon lié à cette ignorance que Jésus semble reconnaître indépassable. On pressent dès lors que les raisons avancées en faveur du jugement perdent de leur pouvoir.

Le jugement dernier met un terme à l'activité des oppresseurs en leur dérobant tout espace ; la mort enferme sous sa domination ceux qui avaient travaillé pour elle. Mais ce renversement n'est pas automatique : il est le fruit d'une décision prise par un juge, ici, le Christ. Cette décision d'enfermer dans la mort ceux qui ont été ses complices les présuppose responsables, c'est-à-dire sachant ce qu'ils faisaient. Or la répugnance à admettre un jugement définitif se soldant par une condamnation vengeresse provient du sentiment que l'oppression relève toujours pour une part de l'ignorance. Cette part est guérissable. C'est précisément ce que semblerait insinuer Jésus dans la condition de son pardon.

Ainsi, l'idée de jugement dernier, en raison de son caractère sans appel, pose problème, même dans le cadre de la lutte entre opprimés et oppresseurs qui semble la soutenir. La tradition chrétienne est le lieu où surgit la question de la pertinence d'un tel jugement.

## la question radicale

Les résistances de l'opinion chrétienne contemporaine ne relèvent pas nécessairement d'une pensée par trop séculière, mais d'une interrogation réelle, même si elle est mal exprimée, sur les incohérences du jugement dans le système chrétien. Comment, en effet, reprendre à son compte la violence sacrée des prophètes d'Israël et même de Jésus contre les oppresseurs, rappelée par les théologiens de la libération, sans s'interroger sur le corrélat nécessaire d'un jugement sans appel, l'aveuglement volontaire et lucide dans la pratique du mal ? Ce jugement présuppose chez les condamnés une telle fascination par la mort qu'ils sont désormais incurables. Qu'est-ce qui éclaire le mieux notre histoire réelle : reconnaître l'ignorance chez le pourvoyeur d'injustice et de mort comme condition de possibilité de pardon (ce qui serait avaliser une certaine vérité de la thèse socratique selon laquelle le mal est le fruit de l'ignorance), ou bien admettre un drame plus radical et donc une liberté plus lucide dans le travail pour la mort ? L'oppression qui renaît sans cesse dans notre monde en serait l'expression à la fois privilégiée et tragique ; et, à ce travail pour la mort, seul le jugement divin sans appel mettrait fin.

Il me paraît impossible de répondre avec certitude à de telles questions. Cette impossibilité doit précisément nous garder de rejeter avec légèreté, sous prétexte de respecter un sentiment contemporain, l'article du Credo : « *Il viendra juger les vivants et les morts* ». La répugnance au jugement, même si elle jouit d'une certaine complicité évangélique, ne suffit pas pour éluder le cri qui sourd de la Bible contre l'oppression, pour la justice. Mais on ne peut taxer de superficielle cette allergie qui est habitée par des questions trop graves. Je me permets cependant de suggérer que les théologiens qui optent pour la discrétion, par souci de critiquer la naïveté des représentations, n'oublient pas que le problème fondamental n'est pas celui de l'imagerie, mais se situe à un niveau plus radical : l'amour de Dieu n'a-t-il d'autre ressource que de se faire juge devant l'entêtement lucide des pourvoyeurs du mal ? On ne saurait, en effet, séparer l'amour se transformant en condamnation de la lucidité du travail pour la mort. Mais cette lucidité n'est-elle point fictive ? La parole de Jésus, « *Ils ne*

*savent ce qu'ils font* », comme raison de son invocation au pardon de Dieu, jette un doute sur la conjugaison effective de l'amour de la condamnation.

Qui a raison ? Le croyant qui, plus attentif à la puissance de l'injustice et à la misère des pauvres, appelle le jugement comme manifestation du Dieu de justice ou celui qui est plus sensible à la complexité des facteurs du mal et à la contradiction entre l'amour de Dieu et un jugement sans appel ? Je n'ose le décider. Il suffit au lecteur d'avoir en main quelques éléments du débat.

**christian duquoc**

. FAGES, **Teilhard de Chardin et le nouvel scientifique**, Toulouse, Ed. Privat, 1985, p.

nouvel essai sur Teilhard se veut original fait de sa problématique renouvelée. En nte ans, l'environnement scientifique et turel s'est modifié. Il faut donc faire le nt et prendre position dans un « nouveau cès », celui que nombre de savants, tel ques Monod, font à la pensée teilhardienne. uteur, sociologue et essayiste, a déjà ucoup écrit, sur Lévi-Strauss, Roland Bar-s, René Girard, Edgar Morin, etc. Il veut « comprendre Teilhard » et, dans une cer-e mesure, le « justifier » aux yeux de la ence la plus actuelle, tout en reconnais-t, chemin faisant, que ses vues « *parais-t fort éloignées de celles actuellement eloppées dans le monde culturel, si éclaté, sciences de l'homme* » (p. 160). Cepen-t, estime-t-il, la « logique unitaire » de hard rejoint ce qui se cherche à l'avant-de de bien des savoirs d'aujourd'hui, dans sens interdisciplinaire, voire transdiscipli-e. Il se pourrait dès lors que les démar-s de la pensée teilhardienne, comme son ture, — à certains égards inclassables — ancent toute actualité, fût-ce la plus con-poraine (cf. p. 16).

essai, aussi documenté et informé soit-il, eure quelque peu superficiel. Il souffre par eurs des lacunes d'une facture manifeste-t trop rapide : négligences de style, fautes thographe, noms propres déformés, dates roximatives, pseudo-néologismes teilhar-s, citations plus ou moins erronées, etc. t cela indispose le lecteur averti qui, suite programme annoncé (cf. Introduction), érait une confrontation plus élaborée et convaincante.

Paul-Henri COUTAGNE

ABORIAU, **Philosophie issue des sciences.** s, FAC-Ed., 1986, 216 p.

eignant de philosophie au séminaire de la sion de France, l'auteur avait publié alors **Nouvelle initiation philosophique**, assez inale, en plusieurs volumes (Ed. Caster-n, 1964-1966). Il revient ici sur « *l'enjeu et méthode de la philosophie* » (p. 13), en ras-semblant des textes de circonstance, rédigés pour des auditoires divers (Sorbonne, Naples, Fribourg-en-Brisgau). Il lui semble que la phi-losophie aurait avantage aujourd'hui à « *se tourner vers les sciences pour leur demander le secret de sa propre raison d'être* » (p. 14). D'où le titre, contestable, on va le voir, donné à ce recueil.

Ce titre en effet ne va pas de soi. L'opinion communément reçue voudrait que ce soient plutôt les sciences qui naissent de la philo-sophie pour en rejeter ensuite la tutelle. D'autres estiment que, mise à la remorque des sciences, la philosophie se trouve entraî-née hors de sa voie (p. 17). La thèse de l'au-teur est différente : « *Déroutée depuis des siècles, la philosophie de l'avenir sera celle qui aura reçu des sciences sa réorientation* » (ibid.). Pour autant, la philosophie ne se situe pas simplement dans le sillage des sciences (naturelles ou mathématiques). Elle est une « recherche autonome » : issue des sciences, elle n'emprunte rien à leur contenu et pose des questions d'un autre ordre. Son point de départ se caractérise comme une « nes-cience » (cf. 25-29, 32-33, 192-197) : c'est la « *pure et simple interrogation humaine face à la diversité multiforme des étants* » (p. 73). Que signifie « être », dans la coexistence de tout ce qui existe ? : telle est la question fondamentale (cf. p. 84). Toute la philosophie se trouve ainsi apparentée, voire identifiée à une méta-physique, entendue au sens aristo-télicien qui embrasse tout le domaine de la mobilité (cosmologie, biologie, psychologie et sciences humaines sont alors réunies sous ce label). La philosophie proprement dite n'a pas alors à être « dépecée en pièces détachées », en « traités », comme on le faisait naguère, y compris dans l'école thomiste. C'est che-min faisant qu'elle se découvre en même temps comme une critique et comme une anthropologie, celle-ci prenant au sérieux, plus que toute autre, cette dissolution de l'être qu'est la mort.

Nous ne pouvons entrer ici dans les contro-verses que soulève la pensée de l'auteur, notamment sa conception de la philosophie. Il reste qu'au terme de l'ouvrage on s'inter-roge encore sur son titre ; car on ne voit pas en quoi une telle philosophie, aussi perti-nente soit-elle, peut se dire proprement

« issue des sciences », puisqu'elle surgit — l'auteur en convient — et de l'expérience humaine commune, et de la quête spécifique du savant. Comme il faut se méfier des philosophies prétendues scientifiques, ainsi du teilhardisme ou du marxisme (cf. p. 164, 170-173, 184-188), on ne voit plus dès lors pourquoi F. Gaboriau tient tellement à faire de sa philosophie une « *philosophie... née des sciences et, à ce titre, une véritable philosophie des sciences* » (p. 18). Il y a là matière à un débat que cet ouvrage ne contribue guère à élucider, ni même à poser comme il convient.

P.-H. C.

J. de MONLEON, **Marx et Aristote. Perspectives sur l'homme**, Paris, FAC-Ed., 1984, 168 p.

Cet essai recueille des leçons données à une session de jeunes en août 1977. Mais cette occasion et le public concerné n'enlèvent rien au sérieux de cette confrontation. On assiste au choc de deux pensées fort éloignées dans le temps, de deux conceptions de l'homme hétérogènes. L'auteur, qui fut de longues années durant professeur de philosophie à Paris et au Québec, analyse ici tour à tour quelques grands textes du **Capital** et de **La politique.** Il montre ainsi que la philosophie d'Aristote, à qui sait la lire, apporte une lumière plus ample et plus profonde sur l'homme et sur la société. Elle n'enferme pas l'humain dans le « primat du faire » (travail et économie), en la pure activité productive avec ses déterminations matérielles ; elle le rend au contraire à sa véritable nature, qui est raison et liberté au profit d'une juste convivialité (cf. p. 151-160).
Sans doute Marx a-t-il raison de s'opposer aux « idéalistes » (cf. Kant) qui séparent raison et liberté de la vie concrète et des réalités matérielles ; mais il a tort d'en conclure : « *Donc, c'est notre vie matérielle qui est le principe déterminant de toute notre vie* » (p. 137-138). Une condition, aussi contraignante soit-elle, n'est pas un principe déterminant qui définirait en dernier ressort ce que sont l'homme et la vie sociale. Telle est la pointe philosophique de cette critique de Marx, sans doute sévère mais justifiée. Il y va de la vérité de l'homme, en lui-même et en ses rapports avec autrui, comme l'histoire tend à le manifester.

P.-H. C.

**Lettres de Monsieur Etienne Gilson au pè de Lubac**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 205 p.

Dix-neuf lettres incisives et savoureuses Gilson au père de Lubac. Malheureusem manquent celles de son correspondant, leq compense cette lacune par ses notes érudi qui en éclairent le contexte doctrinal et h torique. Deux esprits indépendants, égalem controversés, libres à l'égard des écoles m fidèles à la tradition, se rencontrent en to franchise et amitié. On y apprend le profo accord de Gilson avec les thèses du jésu dans **Surnaturel**, mais aussi son désaccord la sympathie que ce dernier porte à la phi sophie de Blondel et surtout à la pensée jugée « inconsistante » — de Teilhard Chardin : « *Pour moi*, dit Gilson, *j'aimer cent fois mieux être luthérien que teilhardie* (p. 109). Là où le théologien se montre cueillant à toute pensée susceptible de ser l'intelligence de la foi, le philosophe se rév intransigeant sur les instruments utilisés : tranchant de sa parole, qui ne fait pas détail, a quelque chose de salutaire et réjouissant.

F. GENU

M.-E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, **Le te occidental des Actes des Apôtres. Recons tution et réhabilitation, t. I : Introduction textes ; t. 2 : Apparat critique**, Paris, Editi Recherche sur les civilisations, 1984, 232 356 p.

A côté du « texte alexandrin » des **Actes Apôtres**, régulièrement édité et traduit da nos Bibles, il se trouve un autre état du tex appelé « texte occidental », fourni en parti lier par le Codex de Bèze (ms D). Les vari tes entre ces deux familles sont importante pour en avoir une idée, le lecteur consult les notes de la T.O.B. sur Ac 15.
Les deux exégètes de l'Ecole Biblique de Jé salem ont pour but premier de réhabiliter texte occidental des **Actes** en démontrant q a été écrit par Luc lui-même. Pour ce fai une analyse approfondie du vocabulaire et style s'impose. Mais qu'on ne s'y trompe pa Le texte tel qu'il est fourni par le Codex Bèze ou d'autres manuscrits est lui-mê « abâtardi » et « révisé » par un scribe. Il donc fallu que les auteurs « *parfois fass preuve de beaucoup d'imagination* » dans l tentative de reconstitution du texte occiden

rimitif. Après une longue introduction qui donne les informations sur les témoins du texte manuscrits grecs, versions), on trouve l'édition les deux, parfois trois, textes des **Actes** en leux ou trois colonnes (en grec uniquement, bien sûr). Outre l'apparat critique, le second ome contient surtout un index des caractéristiques stylistiques. Un ouvrage très technique, lonc, qui vient rappeler l'importance de la critique textuelle et oblige le bibliste à ne jamais oublier de s'interroger : « quel texte suis-je en train de lire ? ».

Hugues COUSIN

. MURPHY-O'CONNOR, **Corinthe au temps de saint Paul d'après les textes et l'archéologie**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 288 p. (10 cartes).

Suivez le guide ! A la suite du célèbre Pausanias, de Strabon et de nombreux autres, nous voici invités à visiter la ville antique où prêcha Paul et à voir vivre ses habitants. Une toile de fond bien utile pour connaître un peu mieux les destinataires des épîtres. L'auteur a réuni en 200 pages tous les textes sur Corinthe de la littérature grecque et latine, du IIe siècle avant J.-C. au IIIe siècle après J.-C. ; chaque texte est présenté et commenté. La deuxième partie répond, en 30 pages, à la question : « Quand Paul est-il venu à Corinthe ? ». De la réponse dépend toute la chronologie paulinienne. Là encore, l'auteur commence par citer les textes (l'édit de Claude et l'inscription de Gallion), puis les commente. La dernière partie traite de l'archéologie ; en fait, beaucoup des données des fouilles ont été précédemment utilisées pour commenter les textes anciens mentionnant Corinthe. Murphy-O'Connor met principalement en lumière *l'influence des dimensions et la disposition des maisons, des temples et des boutiques* », car ce sont « *des facteurs qui ont exercé une influence considérable sur la formation des Eglises-maisons, sur les problèmes posés par les repas pris dans des temples païens, et sur la façon dont Paul a exercé son apostolat* ». La lecture de ces pages nous paraît particulièrement fructueuse et importante.

Ce type de monographie, avec son anthologie, est d'un grand intérêt, tant pour le vaste public des étudiants que pour les biblistes ou les spécialistes de l'Antiquité.

H. C.

R. TROISFONTAINES, **« Je ne meurs pas... »**, Namur, Presses universitaires de Namur, 1984, 351 p.

Cet ouvrage publié en 1960 est le premier volet d'un diptyque. **« ... J'entre dans la vie »** est le titre du second volet, complétant ainsi la phrase de sainte Thérèse de Lisieux. La production théologique actuelle sur les fins dernières n'étant pas pléthorique, cette réédition anastatique, donc rigoureusement identique à la première, n'est pas superflue. Elle remet à notre disposition un parcours possible de l'intelligence croyante aux prises avec le mystère de la mort et de l'au-delà. Dès le départ, la méthode veut explicitement articuler une recherche rationnelle poussée aussi loin que possible et l'accueil de la révélation chrétienne. Les données anthropologiques, empruntées à la philosophie thomiste, à Bergson, à G. Marcel, à Teilhard de Chardin, à une certaine phénoménologie, mais exploitées sans éclectisme, visent à établir que la mort n'achève pas notre destinée et que l'esprit est indestructible, et à réfuter les objections. La thèse de l'option finale qui, faite à l'instant même de la mort, fixerait définitivement le sort de la personne était abondamment disputée à l'époque ; elle est ici analysée favorablement, en ses appuis philosophiques et en sa signification théologique. Les deux derniers chapitres se situent carrément dans la lumière de la foi : pour élucider les rapports délicats à manier entre le péché, la souffrance et la mort, puis pour recentrer l'ensemble du parcours sur le Christ, premier-né d'entre les morts. Les développements théologiques sont solidement argumentés et soutenus par une ferveur qui les fait tourner, surtout vers la fin, à la méditation spirituelle. Les « *quelques rides qui indiquent l'âge de la composition* », de l'aveu de l'auteur, ne gêneront pas ceux pour qui la réflexion chrétienne sur les questions ultimes peut ne rien devoir à ce qui s'est cherché et trouvé depuis un quart de siècle. Les autres sont en droit d'attendre une reprise de ces questions qui tienne compte de l'évolution des problématiques venues des sciences humaines et de la philosophie, ainsi que des avancées dans le champ biblique (en particulier, dans l'interprétation des textes apocalyptiques et eschatologiques et de la christologie paulinienne). Ce travail reste encore largement en chantier.

Michel DEMAISON

# livres reçus à la revue

AGEL H., **Progrès ou déclin du mal dans le monde actuel ?**, Paris, Ed. Dervy-Livres, 1985, 224 p.
AVIGNON R. d', **Le mal chez Gabriel Marcel**, Ed. Bellarmin-Cerf, 1985, 176 p.

BERNARD Saint, **De la considération**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 194 p.
BERNARD-MARIE Fr., **Prières pour les causes difficiles ou désespérées**, Paris, Ed. du Chalet, 198 128 p.
BOFF L., **François d'Assise**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 217 p.
BONDOLFI A., **Pena e pena di morte**, Bologna, Ed.Dehoniano, 1985, 300 p.
BOISMARIN Ch. de, **Rues des villes, chemins de Dieu (1904-1964)**, Paris, Ed. Nouvelle cité, 198 208 p.
BOUCHET J.-R., **Sur ses pas**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 176 p.
BRETON St., **Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Ekhart**, Paris, Ed. du Cerf, 198 192 p.

CHADWICK H., **Augustine**, Oxford University Press, 1986, 122 p.
CHEVRIER A., **Ecrits spirituels** (choisis et présentés par Y. Musset), Paris, Ed. du Cerf, 1986, 128
COUDERC R., **On vous écrira... Journal d'un chômeur**, Paris, Ed. Mame, 1985, 160 p.
COUDERT Y., **Avec Jésus, chemin de croix d'un malade**, Paris, Ed. du Chalet, 1986, 64 p.
COUSIN P., BOUTINET J.-P., MORFIN M., **Aspirations religieuses des jeunes lycéens**, Paris, Ed. d L'Harmattan, 1985, 172 p.

DELPEYROUX J., **J'ai guéri du cancer**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 94 p.
DENIMAL E., **Les coulisses de la gloire**, Guebwiller, Ed. L.L.B., 1986, 198 p.
DESEILLE P., **L'Evangile au désert**, Paris, Ed. O.E.I.L., 1985, 382 p.
DUMORTIER F., **La fin d'une foi tranquille**, Paris, Ed. Ouvrières, 1986, 156 p.
DUMORTIER J.-M., **Chemin vers l'oraison profonde**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 176 p.

EMERY P.-Y., **Le souffle de l'espérance**, Les presses de Taizé, 1985, 256 p.
ESPEJA J., **La experiencia de Jesus**, Salamanca, Ed. San-Esteban, 1984, 190 p.

FAYNEL P., **L'unité des chrétiens : « l'héritage du concile »**, Paris, Desclée, 1985, 199 p.
FLORISTAN C., TAMAYO J.-J., **El Vaticano II, Veinte Años Despues**, Madrid, Ed. Christianidac 1985, 480 p.
FUCHS E., **La morale selon Calvin**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 192 p.

GANNE P., **« Je suis ton Dieu et tu es mon peuple ». Leçons sur l'Alliance**, Paris, Ed. du Centurior 1986.
GILBERT A., **Le feu sur la terre. Un chemin de sainteté avec François Libermann**, Paris, Ed. Fayar 1985, 253 p.
GIRAULT R., NICOLAS A., **Sans tricher ni trahir sur la grand'route de l'œcuménisme**, Paris, Ed. d Cerf, 1985, 192 p.
GISEL P., **Croyance incarnée. Tradition, Ecriture, Canon, Dogme**, Genève, Ed. Labor et Fides, 198 168 p.
GREISCH J., **L'âge herméneutique de la raison**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 280 p.

JICHARD J. et al., **Louis Auvergnat, une figure du mouvement ouvrier**, Paris, Ed. Garibaldi, 1985, 8 p.
JTIERREZ G., **La force historique des pauvres**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 232 p.

ARARI R., **Hérode le Grand ou le refus d'un peuple**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 192 p.
JECK DOHERTY C. de, **Ma vie avec Dieu**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 232 p.

)URNEL P., **La Messe hier et aujourd'hui**, Paris, O.E.I.L., 1986, 176 p.
ASPER W., **Le Dieu des chrétiens**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 470 p.
NNAMON W., **Why it matters**, Genève, W. C. C., 1985, 72 p.

ACOMBE O., **L'élan spirituel de l'hindouisme**, Paris, O.E.I.L., 1986, 182 p.
ADOUS R., **Monsieur Portal et les siens (1855-1926)**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 518 p.
AFONT G., **Dieu, le temps et l'être**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 378 p.
AMBRECHT J., **« Eh bien ! Moi je vous dis »**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 270 p.
ANGLOIS Cl., **Le catholicisme au féminin**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 776 p.
:GRAIN J.-F., **Dieu seul est grand : l'Islam**, Paris, Ed. Mame, 1985, 64 p.
:ONARD Fr., **Une autre Amérique, ce que l'Esprit dit aux Eglises**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 172 p.
:UBA J.-L., **Considérations sur l'état du christianisme aujourd'hui**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1985, : p.
:UWERS J.-M., **André Jarlan toujours vivant**, Paris, Ed. Ouvrières, 1986, 168 p.
:WIS C. S., **Les fondements du christianisme**, Guebwiller, Ed. L.L.B., 1985, 238 p.
)RSCHEIDER A. Cardinal, **Partisan des pauvres**, Paris, Ed. du Centurion, 1986, 140 p.
JCQUES Cl., **Maurice Zundel**, Paris, Ed. Medias Paul, 1986, 224 p.
JTHER M., **Œuvres, tome XII**, Genève, Labor et Fides, 1985, 366 p.

AYER J.-F., **Sectes nouvelles. Un regard neuf**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 130 p.
ENVIELLE L., **Marie, Mère de Vie**, Ed. du Carmel, 1986, 150 p.
IEYENDORFF J., **Le mariage dans la perspective orthodoxe**, Paris, O.E.I.L., 1986, 170 p.
OREL G., **Le signe et le singe**, Paris, Ed. du Seuil, 1985.

ATTE P. et al., **Péché collectif et responsabilité**, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1986, 98 p.
EUSNER J., **Le Judaïsme à l'aube du Christianisme**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 168 p.
IEUWENHOVE J. van, **Jésus et la libération en Amérique latine**, Paris, Ed. Desclée, 1986, 370 p.

UVRARD P., **Zola et le prêtre**, Paris, Ed. Beauchesne, 1986, 218 p.

EREZ GAGO S., **Orphicos**, Salamanca, Editorial San Esteban, 1985, 128 p.
EREZ GAGO S., **Semblante Orphico**, Salamanca, Editorial San Esteban, 1985, 180 p.
ETRI G., **Une vérité désarmée**, Paris, Ed. Fayard, 1985, 190 p.
IWOWARCZYK B., **Lire Kolakowski**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 168 p.
RADA J.M.G., **Retorno a la experiencia en psicologia**, Salamanca, Editorial San Esteban, 1985, 20 p.

UACQUARELLI A., **Reazione pagana et transformazione della cultura (fine IV secolo d. C.)**, Bari, dipaglia, 1986, 248 p.

RABUT O., **Peut-on moderniser le christianisme ?**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 116 p.
RAHNER K., **Le courage du théologien**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 238 p.
RAY M., **Pour que nous soyons réconciliés**, Lausanne, L. L. B., 1986, 196 p.
RAY M., **Dieu nous veut compagnons**, Lausanne,L.L.B., 1986, 240 p.
REY B., **Les tentations et le choix de Jésus**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 164 p.
ROUSSEAU F., **Courage ou résignation et violence**, Paris, Coédit. Bellarmin-Cerf, 1985, 312 p.

SALTZMANN S., **Le jeu de la vie**, Guebwiller, Ed. L.L.B., 1986, 224 p.
SAUNDERS C., BAINES M., **La vie aidant la mort**, Paris, Ed. Medsi, 1986, 108 p.
SCHMEMANN A., **L'Eucharistie, sacrement du Royaume**, Paris, YMCA Press, O.E.I.L., 1985, 280 p.
SEGUNDO J. L., **Teologia de la Liberacion**, Madrid, Ed. Christianidad, 1985, 128 p.
SENFT Ch., **Jésus de Nazareth et Paul de Tarse**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1985, 124 p.
SIGAL P.-A., **L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe s.)**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 350 p.
SIMON M., **Les droits de l'homme**, Lyon, Chronique sociale, 1985, 180 p.
SMAIL Th., **Au risque de ta présence. Essai sur le Saint-Esprit**, Lausanne, L.L.B., 1985, 176 p.
STEIGLEDER K., **L'Opus Dei, vista dall'interno**, Torino, Ed. Claudiana, 1985, 286 p.
STEIN D., **Lectures psychanalytiques de la Bible**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 148 p.
TEILHARD de CHARDIN P., BOUSSAC J., **Lettres de guerre inédites**, Paris, O.E.I.L., 1986, 144 p.
TELCHIN S., **Trahi !**, Guebwiller, Ed. L.L.B., 1985, 158 p.
TRICHET L., **Le costume du clergé**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 248 p.
TROUBETZKOI E., **Trois études sur l'icône**, Paris, O.E.I.L., 1986, 144 p.
TROUBNIKOFF A., **Les martyrs de Lyon et leur temps**, Paris, O.E.I.L., 1986, 168 p.

VATTINO G., **Introduction à Heidegger**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 186 p.

WAAL E. de, **La voie du chrétien dans le monde**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 150 p.
WALTZ H., **Le père Chevrier, un pauvre parmi nous**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 208 p.
WEIDELI W., **Moine d'aujourd'hui**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 176 p.
WELLS P., **Quand Dieu a parlé aux hommes**, Guebwiller, Ed. L.L.B., 1985, 200 p.

**Argile (l') et le vent. Paroles pour la mort et la vie**, Paris, Ed. Mame, 1985, 88 p. ill.
**Dans l'attente du Sauveur. Les lettres de Paul aux Thessaloniciens et aux Philippiens**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 52 p.
**Jésus et la libération en Amérique latine**, Paris, Ed. Desclée, 1986, 370 p.
**Murs mystiques. Les sentences du carmel de St-Denis**, Paris, O.E.I.L., 1986, 144 p.
**Première approche de la Bible**, Guebwiller, Ed. L.L.B., 1984, 112 p.
**Psautier (le) de Ligugé. Psaumes et Cantiques**, Chambray, Ed. C.L.D., 1986.

---

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 4e trim. 198
Commission Paritaire : N° 50.845